ETNOGRAFÍA Y TRABAJO DE CAMPO

Teorías y prácticas en la investigación antropológica

David Lorente Fernández
Coordinador

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica / David Lorente Fernández (autor y coordinador).--Ciudad de México : Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos ; Ediciones Del Lirio. 624 páginas : 23 cm. Incluye bibliografía. ISBN: 978-2-11-162713-0

Este libro fue publicado en el marco del Programa de Apoyo a la Publicación del Instituto Francés de América Latina (IFAL).

D. R. © 2021 Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
CEMCA UMIFRE 16 MEAE CNRS-USR 3337
Río Nazas 43, Colonia Cuauhtémoc
06500, Ciudad de México
cemca.org.mx

D. R. © 2021 Ediciones Del Lirio
Azucenas 10 Colonia San Juan Xalpa,
09850, Cuidad de México
edicionesdellirio.com.mx

ISBN CEMCA: 978-2-11-162713-0
ISBN DEL LIRIO:

Edición al cuidado de Bruno Aceves Humana
Diseño y formación: Bruno Aceves Humana
Diseño de portada: Emilio Lorente

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta publicación.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

ETNOGRAFÍA Y TRABAJO DE CAMPO

Teorías y prácticas en la investigación antropológica

David Lorente Fernández
Coordinador

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

A mi padre, aquí y allí

Índice

Acerca de este libro 13

Introducción

Introducción. La etnografía como método y como teoría: epistemología, rupturas, posibilidades
David Lorente Fernández 17

Perspectivas epistemológicas de la etnografía

Entre ciencia y bricolaje: el arte antropológico
Marie-Noëlle Chamoux 121
La ciencia y el arte del trabajo de campo etnográfico: una investigación antropológica en la Huasteca Sur
Alan R. Sandstrom y Pamela E. Sandstrom 155
Aportaciones de la etnografía a las herramientas conceptuales de la antropología y sus implicaciones para la teoría
Catharine Good Eshelman 187
El lugar de la observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales: pautas para observarlas y describirlas
María Isabel Jociles Rubio 219
Los documentos históricos y el trabajo de campo etnográfico
John Monaghan 269
Escribir, describir, problematizar: circularidad de la investigación etnográfica
Perig Pitrou 287

La Antropología del otro: etnografía y alteridad

Virajes de la etnografía: un testimonio personal
Saúl Millán 321
Antropología recursiva wixarika
Johannes Neurath 337

Comparaciones etnográficas

La comparación en antropología y su aplicación
entre los nahuas y los teenek de la Huasteca veracruzana
Anath Ariel de Vidas 359
Comparando Mesoamérica y los Andes a través de la etnografía
David Lorente Fernández 393

Etnografía del ritual

Buscando el sentido del ritual
Danièle Dehouve 475
Interpretando el ritual mediante narraciones orales: una propuesta
metodológica a partir de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla
James M. Taggart 511

Etnografía, terapéutica y corporalidad

Etnografía cuerpo a cuerpo,
o cómo investigar el espiritismo venezolano
Francisco Ferrándiz 541
Prurito kallawaya: salud intercultural
y trabajo de campo en el Altiplano aymara de Bolivia
Gerardo Fernández Juárez 583

Estar en el secreto de las cosas como un niño
Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*

Acerca de este libro

Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas de la investigación antropológica es fruto de la convergencia de dos proyectos académicos principales —de investigación y docencia— emprendidos entre los años 2012 y 2021. En primer lugar, como foro académico de discusión entre distintos investigadores, el libro parte del seminario titulado "Metodología del trabajo de campo y escritura etnográfica", que coordiné desde 2012 en la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, y en el que participaron antropólogos nacionales y extranjeros que desarrollan sus trabajos de campo con distintas metodologías etnográficas y en diversas regiones del mundo. A su vez, como actividad paralela, la concepción del libro se nutrió del diseño de los distintos cursos de posgrado que desde 2014 imparto, como profesor del Seminario de Metodología-Etnografía, en el Posgrado en Estudios Mesoamericanos de UNAM, con las siguientes especialidades: "Métodos cualitativos, técnicas de investigación y etnografía"; "Etnografía y metodología de la investigación cualitativa para antropólogos, historiadores y arqueólogos"; "Hacia una etnografía teórica en Mesoamérica: el método etnográfico en la reconstrucción de concepciones y teorías indígenas".

Así, resultado de los debates e intercambios académicos, junto a las dinámicas derivadas de discutir acerca de la etnografía y la investigación antropológica en los cursos de posgrado, surge este libro, donde se convocó a distintos autores representativos no sólo de la etnología mesoamericanista, sino destacados por realizar investigaciones etnográficas de larga duración y problematizar en torno a la metodología etnográfica, con el propósito de exponer y reflexionar sobre las dimensiones más teóricas, prácticas o experienciales de sus trabajos de campo desde una perspectiva a la vez descriptiva y analítica.

El investigador en formación que desee adentrarse en las metodologías del trabajo de campo etnológico, o incluso iniciarse en la lectura crítica de fuentes etnográficas, y los antropólogos interesados o espe-

cializados en metodologías cualitativas de la investigación etnográfica, encontrarán en este libro fructíferas vetas e ideas originales para alimentar sus reflexiones.

El libro es una unidad con distintas líneas argumentales transversales, que iluminan, en su introducción y capítulos, una diversidad de enfoques, objetos de estudio y problemáticas relacionadas con el vasto ámbito de la investigación etnográfica en el campo de la antropología contemporánea.

Quiero agradecer al Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos el apoyo brindado para la publicación de esta obra. El CEMCA se ha caracterizado siempre por la excelencia académica y por constituir un referente en las publicaciones mesoamericanas; es un orgullo ver aparecer esta obra, rigurosa y bellamente editada, en este centro de investigación.

David Lorente Fernández
Ciudad de México, abril de 2021

Introducción

Introducción
La etnografía como método y como teoría: epistemología, rupturas, posibilidades

David Lorente Fernández

La etnografía y la metodología antropológica del trabajo de campo tienen sus relatos fundadores: Malinowski y el capítulo inaugural de *Los argonautas del Pacífico occidental* (1973 [1922]), el *Manuel d'ethnographie* de Marcel Mauss (1974 [1967, 1926]), las sucesivas y numerosas ediciones de las *Notes and Queries on Anthropology* (1971 [1892]) o el *Outline of Cultural Materials*, desarrollado para los *Human Relations Area Files* (Murdock *et al.*, 1961 [1937]), por citar los principales, correspondientes a diversas tradiciones nacionales, entre las que destacan la inglesa, la francesa y la estadounidense.

Más recientemente, y animados por concepciones subyacentes y más contemporáneas sobre la cultura y las culturas, una diversidad de manuales metodológicos irrumpieron en el amplio panorama de la metodología etnográfica. Éstos insistían no tanto en *lo que* se debía documentar, lo que debía constituir el foco de interés temático durante el trabajo de campo y centrar la curiosidad, sino en *cómo* se debía llevar a cabo —desde las más distintas dimensiones— el trabajo sobre el terreno, pero también el diseño de investigación previo y la escritura etnográfica que acompaña a todo el proceso, sin omitir los aspectos ético-deontológicos o los pormenores técnicos y reflexivos del conjunto de la investigación, percibida como un *continuum* en constante retroalimentación y cuestionamiento. A su vez, así como se asiste a una diversificación progresiva de los campos subdisciplinarios de la antropología, también en lo que toca a la etnografía ésta parece haberse "subdisciplinado" en una serie de especializaciones —técnicas sobre la entrevista, observación participante, diario de campo, escritura etnográfica, comparatismo etnográfico— dentro del gran proce-

so general de la investigación antropológica (véanse, en este sentido, las obras de Adler y Adler, 1987; Angrosino, 2007; Aull Davies, 2008; Bernard, 1995; Borneman y Hammoudi, 2009; Bryman, 2001; Causey, 2016; Demunck y Sobo, 1998; DeWalt y DeWalt, 2002; Ember y Ember, 2001, Emerson *et al.*, 1995; Ghodsee, 2016; Gingrich y Fox, 2002; Goetz y LeCompte, 1988; Gupta y Ferguson, 1997; Hammersley y Atkinson, 1994 [1983]; Hume y Mulcock, 2004; Junker, 1960; LeCompte y Schensul, 1999; Madden, 2017 [2010]; Mannik y McGarry, 2017; Marshall y Rossman, 1989; Sanjek, 1990; Schensul, Schensul y LeCompte, 1999; Robben y Sluka, 2012; Spradley, 1980, o Taussig, 2011; entre otras, para el amplio panorama anglosajón —donde esta metodología y la reflexión al respecto es objeto de una producción intensa—, Ghasarian, 2002; Laplantine, 1996; Piette, 1996, o Descola, 2005 [1993], por citar cuatro obras clásicas, en la tradición francesa; y Díaz de Rada, 2010, 2011; Ferrándiz, 2020 [2011]; González, 1991; Guber, 2004, 2011, 2013; Guber *et al.*, 2014; Pujadas, Comas d'Argemir y Roca i Girona, 2010; Restrepo, 2016; Ruiz Olabuénaga e Ispizua, 1989; Sanmartín, 2003; Valdivia, 1997; Velasco, García y Díaz de Rada, 1993; Velasco y Díaz de Rada, 1997, entre otros, para los contextos latinoamericano y español).

Al menos dentro de la antropología, hoy es un hecho asumido que la etnografía trasciende el mero ejercicio descriptivo al ser "bastante más que una serie de técnicas de recogida de datos que se pueden describir y adoptar con facilidad", en palabras de Wilcox (1993 [1982]: 95). Resulta fundamental para la revalorización y correcta comprensión de la etnografía subrayar este aspecto: su carácter heurístico y epistemológico y no meramente "técnico" o "instrumental" para recabar "información", hacerse de "datos" o registrar "observaciones y testimonios". Las corrientes más contemporáneas de la antropología —como veremos más adelante— han enfatizado este aspecto por sobre la metodología técnica de recopilación de datos y su desarrollo empírico como protocolo de operación (definición ésta aún presente, por ejemplo —y resulta significativo—, en la *American Anthropological Association* [2004]). Acerca de la dimensión heurística o epistémica y no tanto "técnica" de la etnografía ha apuntado sintéticamente McGranahan (2018: 1): "Ethnogra-

phy is not just a method. In anthropology, ethnography is both something to know and a way of knowing. We use it as a method, a theory, and a style of writing". Verla como "a way of knowing" y "a theory" excede considerablemente la recogida de datos para definir otro tipo de dimensión o actividad, más acorde con el corazón intelectual de una disciplina y no como un método auxiliar. Prueba de esta concepción epistemológica de la etnografía surge, por ejemplo, la destacada revista *HAU*, cuyo título es esclarecedor al respecto: *Journal of Ethnographic Theory*. Y es precisamente en este foro donde se llevó a cabo uno de los más importantes debates recientes en torno a la etnografía —el dosier "Two or three things I love or hate about ethnography", editado por Giovanni da Col (2017)—, a raíz de la controversia generada por Tim Ingold con un artículo publicado antes en la misma revista "That's enough about ethnography!" (2014), que ha sacudido y despertado réplicas entre antropólogos de distintos países al tomarlo como una provocación.

Siendo a la vez un listado de fenómenos significativos para la descripción cultural, método de trabajo antes, durante y después de hallarse el investigador sobre el terreno, modalidad de escritura con distintos géneros y ejercicio principal de producción teórica y definición de nuevos paradigmas, la etnografía es hoy reivindicada de forma recurrente por la antropología social y cultural. No obstante, al mismo tiempo, y paradójicamente, en ocasiones su ejercicio es dificultado por las propias dinámicas inherentes a la institucionalización contemporánea de la antropología, como las exigencias de los posgrados y los sistemas de evaluación académica de algunos países, que inciden negativamente en las formas de trabajo características de la investigación etnográfica y sus requerimientos de tiempo prolongado en campo y una maduración de larga duración, que muchas veces no es susceptible de recortarse o concentrarse en ejercicios menores. A ello se le suma una situación ambigua en la que la etnografía, tornada en metodología superficial, reducida a la idea de observar y hacer entrevistas (y usada como metonimia de metodología cualitativa), es cada vez más utilizada fuera de la academia como una metodología *trendy* practicada al margen de la antropología y a veces de los lineamientos de la propia etnografía. Ante tal estado de cosas, pareciera útil reflexionar acerca

de diferentes dimensiones, complejidades, expectativas y posibilidades de la etnografía y del quehacer antropológico de una manera coral o polifónica, reuniendo un conjunto de voces que, partiendo de su propia experiencia de investigación, dialoguen tácitamente entre sí.

Los diferentes capítulos que conforman el presente libro fueron escritos a partir de investigaciones originales llevadas a cabo por sus autores. Varios ensayos retoman las experiencias de trabajo de campo etnográfico realizado para la redacción de sus tesis doctorales, elaboradas algunas de ellas entre los años 1970 y 1990, y reflexionan acerca de los itinerarios y metodologías etnográficas, aciertos, errores, dificultades o estrategias seguidas a lo largo de extensos periodos de investigación, que constituyeron a menudo el inicio de investigaciones más largas. Otros abordan el examen retrospectivo de investigaciones y propuestas metodológicas —descripción analítica de trayectorias sobre el terreno, o formalización de discusiones y planteamientos etnográficos, con un propósito pedagógico— iniciadas o que continúan en las dos primeras décadas del siglo XXI.

Los autores retoman sus estudios para reflexionar en torno a las distintas dimensiones de la etnografía, sus preocupaciones personales o temáticas, las adecuaciones de la metodología a diversos fenómenos de estudio específicos (que comprenden desde el análisis del ritual y la antropología del cuerpo o de los procesos terapéuticos a los enfoques comparativos regionales o entre áreas culturales, pasando por la teorización antropológica a partir de categorías y concepciones indígenas, o el hermanamiento metodológico entre la etnografía y el trabajo documental de archivo). La práctica totalidad de los capítulos insisten tanto en la necesidad de realizar prolongadas estancias de trabajo de campo en los lugares de estudio como en aprender la lengua indígena o las formas comunicativas locales (cuando se habla en español pero con distintas variantes, conceptos o acepciones), consideradas como las principales vías metodológicas para entender —y aprender— los códigos culturales que explican categorías y concepciones, decisiones y comportamientos, incluso en el caso de las actividades económicas.

Al mismo tiempo, los autores hacen énfasis en los más variados aspectos del trabajo etnográfico: el estatus de arte y ciencia que reviste

la metodología y su vinculación con corrientes teóricas cientificistas o humanistas, el uso de documentos históricos en etnografía, la descripción problematizadora, el estatus heurístico de la observación participante, la comparación etnográfica, el empleo de relatos contextualizados atendiendo a situaciones históricas o a historias de vida de los interlocutores, las exégesis apropiadas para el estudio del ritual, la etnografía aplicada en contextos asimétricos de salud intercultural y sus problemáticas éticas, la reivindicación del discurso nativo y la antropología de los indígenas para la teorización antropológica, la utilización de diarios de campo, videos y grabaciones, o incluso el uso integral, gestual, sensorial, del propio cuerpo del investigador como generador de conocimientos. Sin dejar de lado que todos los ensayos evidencian un conocimiento profundo de las temáticas, regiones y grupos entre los que han —y continúan— trabajando los autores, algunos de ellos por más de treinta años.

Los distintos ensayos ofrecen, en su conjunto, una panorámica de diferentes escuelas o subescuelas nacionales —norteamericana, francesa, española, mexicana—, con sus orientaciones teóricas subyacentes, inclinaciones analíticas o temáticas y formas particulares de abordar la etnografía —e incluso de escribir y desarrollar el ejercicio expositivo—, perceptibles sin duda por un lector perspicaz en la lectura contrastada de los diversos capítulos.

El diálogo entre los capítulos se plantea de manera flexible, dúctil, con imbricaciones e interpenetraciones y "conexiones parciales" (por seguir la expresión acuñada por Strathern 2004 [1991]), tal como ocurre con la propia textura del trabajo y el quehacer etnográfico. De esta manera, en ciertos capítulos la reflexión se encuentra más orientada a explicar las posibilidades y limitaciones de algunas técnicas de investigación como elementos centrales del proceso etnográfico —o a desarrollar reflexiones personales, basadas en la experiencia, en torno a la metodología—, en tanto que en otros se concede una mayor atención a los debates teóricos y conceptuales que han influido en los estudios antropológicos y la investigación etnográfica. En este sentido, el libro plantea un cierto equilibro entre dos dimensiones —bien de carácter teórico, bien técnicas o metodológicas— en el quehacer de la etnografía.

En cuanto a esta introducción, su propósito es doble: inscribir los aportes de los distintos capítulos en un contexto más amplio de discusiones sobre metodología etnográfica, brindando algunas orientaciones y claves de lectura; y establecer una serie de secciones metodológicas en el seno de las cuales las ideas centrales de los distintos ensayos sean puestas de relieve y muestren, más explícitamente, sus interrelaciones e interpelaciones recíprocas.

Arte, ciencia, humanidades

El debate acerca del carácter heterodoxo y el estatus científico de la etnografía en tanto método planea en torno, o subyace, a la mayoría de los capítulos. ¿Qué tipo de acercamiento es el etnográfico? La problemática, siempre presente, figura unas veces implícita y otras explícitamente manifestada en los ensayos. Sin duda, varios antropólogos escriben veladamente contra el prejuicio cientificista u objetivista que pareciera arrastrar siempre, tras de sí, la etnografía. ¿Cómo explicar y defender ante colegas de las ciencias naturales este método y la validez de sus resultados?, se pregunta Chamoux. ¿Cómo estar prevenidos ante el maniqueísmo entre humanismo y cientificismo que anima numerosos debates, latentes o explícitos, entre enfoques y paradigmas antropológicos?, se cuestionan Sandstrom y Sandstrom. El dilema es antiguo y se remonta quizá a los orígenes, cuando los manuales clásicos de etnografía insistían en conciliar el registro minucioso de todo tipo de informaciones sobre la condición humana, involucrando al antropólogo como principal herramienta, con la preocupación por mitigar los efectos de la presencia del observador.

Sandstrom y Sandstrom reseñan cómo, desde sus inicios, la antropología ha experimentado una tensión entre paradigmas positivistas y humanistas, entre corrientes orientadas a un empirismo radical y posturas más relativistas e interpretativas. Los autores plantean un panorama que, aunque atañe principalmente a EE.UU. y se intensifica a partir de los años 80, encuentra un eco en otras regiones del mundo. Las controver-

sias epistemológicas y metodológicas entre cientificistas y humanistas —entre materialistas, por ejemplo, y posmodernos, como la entablada entre Marvin Harris y Clifford Geertz y sus seguidores— derivaron en una situación paralizante para la disciplina en su conjunto que amenaza el trabajo antropológico como empresa holística. En esta coyuntura, Sandstrom y Sandstrom reivindican el método etnográfico como base para el entendimiento mutuo y la posible reconciliación de las posturas divergentes en la antropología moderna, pues "la mayoría de los antropólogos ven el trabajo de campo como el rasgo definitorio de la investigación transcultural [...], una serie de métodos específicos aplicables a una diversidad de objetivos, sean éstos científicos o humanistas". Independientemente del enfoque teórico al que sirva, la etnografía se rige por principios de operación análogos (larga duración, dominio de la lengua, observación participante), por lo que "los académicos de orientación cientificista o humanista pisan un terreno común". Ambos deben encontrarse metodológicamente en la coyuntura etnográfica, que implica a la vez lo cualitativo y lo cuantitativo, el humanismo y la ciencia: tanto los mecanismos de control y validación de los materiales etnográficos, como la distinción entre puntos de vista *emic* y *etic*, la tensión entre observaciones internas y externas, la articulación entre estrategias cuantitativas (cientificistas) y cualitativas (humanistas) —distinción que, según los autores, es falsa y debe ser erradicada, para incluir ambas en el quehacer etnográfico unitario—, así como la integración de enfoques deductivos —orientados a la comprobación de hipótesis— (cientificistas) e inductivos (más humanistas-interpretativos). En suma, el carácter "transfronterizo" entre el positivismo y el humanismo caracterizaría al método etnográfico y le permitiría lidiar entre paradigmas teóricos atrincherados en posiciones epistemológicas contrapuestas.

También Chamoux se plantea esta tensión de la etnografía entre la ciencia y el arte, acercándola o alejándola de otras disciplinas para buscar su especificidad metodológica, pensando muchas veces en un interlocutor de las ciencias naturales que interpela al etnólogo con sus prejuicios. La etnografía se emparentaría con aquellas disciplinas que acuden al método clínico —basado en el estudio de totalidades, en la observación sin experimentación y difícil de repetirse, en la combinación

entre inducción y deducción, en el empleo de hipótesis o la existencia de procedimientos de validación de los datos, etc.—, como son la medicina y la psicología. Cuestiona: "¿Se trata de *ciencias*, es decir, de 'un conjunto de conocimientos obtenidos mediante la observación y el razonamiento, sistemáticamente estructurados, de los que se deducen principios y leyes generales'? ¿O son más bien *artes*, esto es, 'habilidades y técnicas que obedecen a un conjunto de preceptos y reglas necesarios para obtener un buen resultado'?" También la etnografía actúa con un *modus operandi* pluridimensional: aprehende todos los aspectos de la vida sociocultural de un grupo, incluyendo los concernientes al individuo. Pero su metodología distintiva, a la que Chamoux denomina como "investigación de campo *en inmersión*", no puede ser explicada por la pretensión de cientificismo duro ni de un relativismo absoluto, y es difícil de encasillar cuando se la juzga desde la mirada proyectada por los modelos de corte positivista, considerados en ocasiones como los únicos paradigmas científicos. Se caracteriza por el empleo de métodos diversos y de la persona completa del investigador, así como por el origen heteróclito de sus datos empíricos —sería, pues, una suerte de *arte*—, pero también por seguir pasos sistemáticos de investigación, establecer pruebas, buscar la fiabilidad de los datos, descifrar regularidades culturales, abocándose así al conocimiento de la permanencia y la variabilidad humanas —esgrimiendo, pues, una ambición científica—. La legitimidad etnográfica reside en las reglas y procedimientos sistemáticos empleados en la obtención de la información empírica que sustenta la obra final, que, anclándose en la historia de la disciplina, presenta una congruencia con el sujeto de estudio. La manera en que Chamoux expone la cientificidad y validez del método etnográfico, junto a su modo de proceder, encuentra ecos, cabría insinuar, con ciertas asunciones de la tradición etnológica francesa que, a lo largo del libro, podrían descubrirse también en capítulos como los de Danièle Dehouve, Perig Pitrou o Anath Ariel de Vidas, quienes, obviamente con variantes, plantean los objetivos de la etnología y el proceder sobre el terreno de una manera metodológicamente análoga y trasluciendo preocupaciones coincidentes.

En diálogo con Sandstrom y Sandstrom, y en cierto modo con Chamoux, Good aterriza su discusión sobre el estatus heurístico de la et-

nografía en el concepto de cultura que subyace en cada momento a sus formas de proceder. En este sentido, ciertas nociones englobantes y holísticas de lo que es la cultura, colocadas como guía de la labor etnográfica, permitirían a la vez trascender las limitaciones tanto de los enfoques excesivamente interpretativos como de los cientificistas-materialistas que integraban las "guerras de la ciencia" mencionadas por Sandstrom y Sandstrom. Good propone, en la coyuntura entre ciencia y humanismo, "una teoría de la cultura que integre los aspectos conceptuales e ideacionales con las relaciones económicas y políticas, y que abarque tanto la dinámica existente en el interior de las comunidades como en el contexto de las instituciones de poder dominantes". Una etnografía, en suma, que no separe lo mental de lo material y sume la historia, el poder y las concepciones nativas (una propuesta afín a los enfoques de Dehouve y Pitrou, entre otros autores del volumen). Esta propuesta metodológica la construye en un contexto —el mexicano— donde al marxismo de las décadas de 1960-70 le sucede la moda de la antropología simbólica en 1990-2000 (trayectoria que se puede seguir, de manera también personal, en la panorámica ofrecida por el capítulo de Millán).

Poner la atención en el concepto de cultura implica indirectamente definir aquellos aspectos en los que la etnografía, al trabajar sobre el terreno, deberá dirigir su atención: la vida social, ritual, política, la historia y los conceptos indígenas vinculados con los valores y la acción. El modelo de Good recupera aportes teóricos de autores críticos de Geertz —Sherry Ortner, William Roseberry, Sydney Mintz y Richard Price—, pero también del cognitivismo de Bloch, donde la cultura es algo tácito y no verbalizable, que se reproduce a través de los comportamientos y la acción social, lo que abre a la concepción de un modelo no lingüístico de cultura y, por tanto, hacia la importancia de la observación y la participación en el trabajo de campo. Así, la autora destaca la subjetividad inherente al método etnográfico que exige una inmersión completa —corporal y sensorial— del etnógrafo como instrumento de conocimiento, algo que comparte con el capítulo de Ferrándiz, de corte más interpretativo, donde se trata la propia corporalidad como método para aprehender fenómenos de posesión en los que el cuerpo es el centro de complejas formas culturales de interiorizar la historia, y de

vivir la terapéutica y enfermedad. En suma, la imbricación de dimensiones tratadas habitualmente de forma separada por autores materialistas-cientificistas o humanistas-interpretativos pareciera acercar el enfoque de Good a la reivindicación del método etnográfico tal y como la planteaban Sandstrom y Sandstrom.

La propuesta de Monaghan complementa a las anteriores al desarrollar específicamente el carácter de la etnografía, en tanto metodología, como indisociable del análisis y cotejo de fuentes históricas, en suma, de la unificación de etnografía e historia, planteando la naturaleza del método de trabajo de campo como vinculado con la pesquisa documental. No se trataría, atendiendo al debate referido por Sandstrom y Sandstrom, de una postura semejante a la que planteó en su momento E. E. Evans Pritchard (2006b [1961]), esto es, de inclinar la antropología hacia la historia distanciándola de las ciencias duras, bajo la premisa de que "aún cuando existen [...] muchas diferencias entre antropología social e historiografía, [...] lo son exclusivamente en cuanto a la técnica, al énfasis y a la perspectiva, pero no en cuanto al método y objetivo" (2006a [1950]: 23). No es una unificación disciplinaria.[1] Más bien radica en concebir ambas metodologías como íntimamente relacionadas, amalgamadas, en una suerte de "hibridación", evitando la prejuiciada división del trabajo: antropólogo-investigación de campo *versus* historiador-consulta de archivos. Se trata de integrar el uso de documentos como aspecto central del proceso etnográfico, de un mismo tipo de investigación. Como explica Monaghan: "De manera conjunta, los documentos históricos permiten efectuar un trabajo de campo muy productivo y la etnografía ayuda a ampliar la información consignada en los archivos y a veces incluso a completar la narrativa histórica con información que no figuraba en los documentos". No obstante, el interés principal del autor se centra en la manera en que el empleo de fuentes documentales puede permitir mejorar la metodología etnográfica en varios sentidos. Su conclusión, basada en su experiencia en dos

[1] Indicaba Evans-Pritchard: "Cuando lo hagan [utilizar los antropólogos los registros históricos], y creo que es necesario que lo hagan, será difícil distinguir al menos entre ciertas clases de historia y ciertas clases de antropología social" (2006b [1961]: 77).

investigaciones realizadas en distintos países de Mesoamérica (México y Guatemala), es, de acuerdo con sus palabras, que, cuando se usan en campo, los documentos "constituyen una fuente fértil de preguntas, permiten establecen temáticas que preocupan a nuestros interlocutores, ayudan a identificar informantes clave o a definir puntos de partida para entablar conversaciones muy productivas; también contribuyen a crear relaciones de confianza y constituyen un importante recurso de reciprocidad con las personas o poblaciones en las que residimos". La propuesta de Monaghan apunta a un uso diversificado de los documentos con distintos fines etnográficos, a su empleo como recurso polivalente en el proceso etnográfico de la investigación y no sólo en lo que respecta a la información que contienen. Su postura enfatiza la dimensión ideográfica del trabajo de campo, reforzando la validez y legitimidad de la empresa etnográfica a partir de su vínculo con la metodología histórica: el análisis de documentos, la crítica de fuentes, pero también el constante diálogo y el análisis recíproco entre tradición oral y práctica social, por un lado, y los discursos que albergan o suscitan los materiales históricos, por el otro. Y también, como novedad, la reflexión acerca de las distintas maneras en que los documentos pueden contribuir a desarrollar, profundizar y maximizar la observación participante.[2] Cabría, en cierta forma, establecer diálogos entre esta metodología y la empleada por Danièle Dehouve (2016a), en el sentido, no exactamente coincidente, de nutrir, mediante una iluminación recíproca, fructificadora, la información de los datos de campo con el análisis de fuentes precolombinas y coloniales, mostrando un tipo de análisis holístico que pone de manifiesto continuidades en lógicas y a niveles profundos.

Una postura alusiva al estatus humanista de la investigación etnográfica y la experiencia del trabajo de campo distinta de las anteriores la expone el capítulo de Fernández Juárez. En él se aborda la tensión

[2] Un caso de lo que podría denominarse metodología inversa interesante de destacar, es decir, que desde la historia precolombina y colonial incorpora críticamente la etnografía como un contrapunto de diálogo, ahora emprendido por un historiador y no por un etnólogo, es el de Guilhem Olivier con su obra *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de Nube'* (2015): a manera de espejo, vemos en ella la relación entre ambas disciplinas desde otra perspectiva.

ética de un estudio donde el mero registro documental desborda la posición de investigador, aboliendo el distanciamiento metodológico que en ocasiones se proclama entre el trabajador de campo y los sujetos sociales. Ante la densidad de la inmersión humana al afrontar situaciones de mortalidad infantil en un contexto aymara boliviano de salud intercultural, en el que se privilegia culturalmente la muerte por desatención cuando el enfermo es desahuciado, irrumpe la necesidad personal de implicación, de intervención, de antropología-acción —incluso contraria a las decisiones de los propios sujetos, en un principio—, operada gracias a las relaciones de confianza establecidas por el antropólogo con la comunidad y en la región a lo largo de varias décadas. El proceso etnográfico deriva en una antropología comprometida, y la toma de partido se convierte en la finalidad última de la investigación (que es el diseño de un protocolo para la intervención médica equitativa). El dilema ético es, literalmente, de vida o muerte. Frente a una epidemia que incrementa la mortalidad infantil, escribe el autor: "No he podido... quizá, no he sabido, permanecer en esa atalaya aséptica, 'objetiva', imparcial. La asepsia resulta imprescindible en medicina, no estoy tan seguro respecto a la antropología, sobre todo cuando el dolor, la agonía y la muerte son los 'informantes clave'".

El involucramiento en trabajo de campo puede pensarse entonces como un distanciamiento de la actitud cientificista, objetivadora, regida por el "control", los procedimientos de inducción y deducción, etc., bien establecidos en el capítulo de Sandstrom y Sandstrom. "Pocas veces —agrega Fernández Juárez— el investigador en antropología sale 'indemne' de lo que ha sido su objeto de estudio; resulta decepcionante la sensación de 'alivio' que aqueja la eficiencia de trabajos de campo planificados de tal forma que el contacto con los informantes resulta escueto, pragmático y artificial. Mala cosa es pasar por el trabajo de campo auscultando la realidad desde lejos protegido de cualquier salpicadura." La intervención y acción del autor, a partir de un conocimiento etnográfico previo, en un contexto de carácter dramático propiciando la asistencia biomédica informada en las comunidades aymaras, y extrayendo de esta experiencia una serie de lineamientos para orientar culturalmente al personal de la medicina académica, bus-

ca contribuir a hacer más efectivo, equilibrado o simétrico, el sistema general de las opciones de salud.

Entramos a través de este caso etnográfico en el complejo debate de Max Weber (2012 [1917]) entre el científico y el político, entre la investigación dirigida al conocimiento o la intervención-acción con un compromiso ético. Y, en el campo de la antropología, al incómodo interrogante que, como exponen con sencillez en un pequeño manual Monaghan y Just (2006 [2000]: 51), duda que planea como una sombra en la disciplina (o acosa inesperadamente a los investigadores en su trabajo de campo): "¿Debe esperarse que los antropólogos únicamente aporten más conocimientos a la humanidad, o también [...] que proporcionen beneficios más tangibles a las personas que estudian o al mundo en general?". Pero no siempre el dilema se resuelve en antítesis u oposición maniquea. La antropología comprometida, de dimensión humanista, que prioriza la dedicación a la gente, deriva en ocasiones —como sucede en el caso de Fernández Juárez— en una sistematización de la experiencia (que difícilmente dejará de ser etnográfica) y en resultados empíricos que trascienden la vivencia personal para derivar en reflexiones académicas y materiales etnográficos.

Las posturas analizadas reflejan un panorama diverso de concepciones acerca de la etnografía como método que sitúan su estatus científico o su validación y rigor académico en distintos ejes, que atraviesan los dominios de la ciencia, del arte y del acercamiento humanista. En ocasiones, el entendimiento del estatus de la metodología etnográfica depende de las perspectivas que adoptan —con variaciones obvias entre sus miembros— las tradiciones y escuelas nacionales diferenciadas (estadounidense o francesa, por ejemplo), así como del acercamiento etnológico que se ha efectuado históricamente en determinadas áreas culturales, o de las concepciones acerca de la cultura y de aquello que se considera debe estudiarse en trabajo de campo, o, incluso, de la naturaleza de las investigaciones particulares.

Como se verá en el apartado siguiente, las concepciones de la observación participante y las técnicas y modalidades que adopta el proceso etnográfico permiten también establecer un amplio diálogo —ahora de carácter metodológico— entre los diferentes autores.

Dimensiones de la observación participante y el proceso etnográfico

Con frecuencia, el trabajo de campo ha sido visto y descrito como un rito de paso iniciático que transforma intelectual y vivencialmente al antropólogo, confiriéndole la madurez y legitimidad profesional que demanda la disciplina, así como cierto prestigio y carisma (Gupta y Ferguson, 1997: 16-18; Velasco y Díaz de Rada, 1997: 19). Existen grandes narrativas en torno a esta experiencia que trascienden el ámbito académico para difundirse entre los amantes de la buena literatura, como *Tristes trópicos*, de Lévi-Strauss (1997 [1955]), o *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia*, de Philippe Descola (2005 [1993]), publicados por la prestigiosa editorial Librairie Plon. Rodeado de un aura de romanticismo y aventura, el trabajo de campo se ha asociado a veces con la figura del explorador intrépido y solitario que viaja a lugares exóticos y documenta costumbres y grupos indígenas en proceso de desaparición debido a la expansión de la cultura occidental (Mead, 1994 [1971]), y cuya tarea principal es el rescate documental: el salvamento etnográfico. Sin embargo, este estereotipo, tal vez no del todo ajeno a la labor de algunos de los primeros etnógrafos profesionales, fue transformándose gradualmente y se modificó en gran medida "cuando la antropología volvió de los trópicos para reunirse con la del mundo moderno que la esperaba" —en palabras de Latour (2012 [1991]: 148-149)—, planteando estudios de aspectos centrales de los países occidentales en su esfuerzo por volverse "simétrica". No obstante, la "*etnografía salvaje*" (Monaghan y Just, 2006 [2000]: 45), esto es, la antropología de los mundos indígenas, también se sofisticó, como ilustran diferentes capítulos de este libro, contribuyendo a desarrollar nuevos enfoques metodológicos y acercamientos teóricos en un mundo complejo cruzado de influencias globalizadas y bajo paradigmas distintos del de la aculturación.

Considerado en ocasiones como método distintivo de la disciplina, la práctica de la etnografía tiene como instrumento principal de investigación y recolección o construcción de datos al propio etnógrafo, y esto se torna en su mayor potencial y a la vez en una problemática

señalada por sus críticos como fuente de subjetividad, como exploran buen número de los capítulos de este volumen al indagar metodológicamente en la figura del antropólogo sobre el terreno. Esta subjetividad y dimensión personal de la labor etnográfica radicaría en dos aspectos principales.

Por un lado, y pese a los esfuerzos por la "estandarización" del adiestramiento, los mecanismos de control de la información, los marcos teóricos compartidos, etc., los etnógrafos son siempre individuos únicos, producto de la confluencia e intersección de factores diversos, como su formación individual, educación, intereses o inclinaciones particulares, personalidad y rasgos del carácter, o incluso su mismo físico —podríamos evocar la elevada estatura de Colin Turnbull que, inclinado ante las chozas pigmeas, llamó poderosamente la atención y simpatía de los mbuti (2011 [1961]), o el carácter analítico de Turner que pareciera encontrar un eco, o proyectarse, en su interlocutor Muchona (1999 [1967])—. La historia de la antropología está llena de ejemplos. Esta dimensión marcadamente individual de la figura del etnógrafo surge insinuada también en varios de los capítulos, lo que se trasluce no sólo en el particular estilo de escritura de la reflexión etnográfica sino, cuando se lee entre líneas, al poner en relación los aspectos más personales que se filtran en el discurso con los temas de análisis o las perspectivas y métodos adoptados en cada caso por el etnógrafo.

Por otro lado, la subjetividad también se deriva de la primacía del investigador como herramienta metodológica para la construcción del conocimiento etnográfico, aspecto éste abordado explícitamente por Good, Fernández Juárez, Ferrándiz y Chamoux, quien aclara: "Pese a lo que podría creerse, este empleo de la persona del investigador no redunda en una falta de rigor, ni en impresionismo subjetivo, ni en empatía ingenua o proyectiva [...]. La persona del investigador forma parte intrínseca de los instrumentos de observación, así como su saber acerca de los conocimientos acumulados por su propia disciplina (historicidad social) y su pericia personal al manejar los paradigmas". Al margen de esta consideración del procedimiento de registro anclado en la totalidad de la persona del investigador, el carácter singular

del etnógrafo implica el aparente problema de la especificidad que revisten sus observaciones, como ilustran bien los casos de conclusiones diferentes alcanzadas por distintos antropólogos que trabajan, de manera coetánea, en la misma población. Frente a los acercamientos de otras disciplinas, sus estudios revisten validez aunque resulten divergentes, dado el contexto personal, pero también el tipo de interlocutores, situaciones documentadas, métodos privilegiados, enfoques y fenómenos de análisis elegidos. Por otro lado, una característica frecuentemente destacada de la práctica etnográfica es que ésta afecta profundamente y transforma al investigador, descentrándolo fenomenológicamente, propiciando socializaciones alternativas o "miradas distantes" sobre su propia realidad cultural (Lévi-Strauss, 2015 [1983]), y detonando un extrañamiento sobre espacios y experiencias que consideraba naturales o inherentes, como ilustran, por ejemplo, la escena conclusiva del texto de Ferrándiz y ciertos pasajes de Fernández Juárez. Tal carácter *outsider* se incorpora como bagaje disciplinario.

No obstante, Jociles previene del hecho de que nuestra especificidad metodológica no es tan propia ni distintiva como los clichés repetidos hacen pensar. Lo que define a los antropólogos no es que hagan etnografía u observación participante (véase una crítica en Ingold, 2014). Esto —o algo parecido— ya lo han hecho otras disciplinas. Ayuda distinguir entre dos conceptos: "mirada antropológica", "proceso etnográfico" (Jociles, 1999). El proceso etnográfico denota la secuencia metodológica de la investigación etnográfica, en la que pueden ser incorporados una diversidad de métodos, que bajo cierta "mirada" son transformados propiamente en antropológicos: subordinados o coordinados bajo un propósito etnográfico. Esta propuesta resuelve el dilema tanto de la identificación de ciertos métodos con disciplinas concretas como de la supuesta heterodoxia etnográfica o del hecho, siempre necesitado de ser explicado, de que "la etnografía no resulta en absoluto incompatible con la investigación por encuestas o el análisis estadístico de los resultados" (Sandstrom y Sandstrom). Los diferentes métodos, cuantitativos y cualitativos, explica Jociles (1999) —pero también los autores anteriores y Chamoux en su capítulo—, son todos

utilizables en una investigación, dependiendo de los derroteros que adopte el proceso etnográfico y de los requisitos que las circunstancias, e incluso la elaboración o exposición del argumento etnográfico, impongan en cada momento. En lo que toca a la investigación etnográfica, sería quizá más adecuado hablar de una metodología interdisciplinar subordinada al proceso más general del trabajo de campo y la observación participante.

Etnografía, *trabajo de campo* y *observación participante* son empleados como sinónimos en distintos capítulos. Es en el de Jociles donde se aborda más explícitamente su delimitación. Para al autora, se trata de una jerarquía metodológica en la que cada una de estas operaciones tiene distinta amplitud. *Etnografía* abordaría el proceso general de investigación, que incluye tanto el trabajo de campo como la observación participante. El *trabajo de campo* sería una etapa concreta del proceso etnográfico, consistente en producir datos sobre el terreno. La *observación participante* es una de las herramientas para producir esos datos, y específicamente "una técnica de producción de datos consistente en que el etnógrafo *observa* las prácticas o 'el hacer' que los sujetos despliegan en los 'escenarios naturales' en que acontecen, es decir, en las situaciones ordinarias en que no son objeto de atención o de reflexión por parte de estos mismos agentes [...]; a su vez, el etnógrafo *participa* en el desarrollo de esas prácticas en diferentes formas y grados, que van desde intervenir activamente en su ejecución a estar simplemente presente en los mencionados escenarios". Jociles entiende la observación participante como una técnica destinada principalmente a la producción y registro de "datos" sobre prácticas sociales, esto es, el "hacer" de los sujetos; mientras que la entrevista sería una técnica destinada a conocer "el decir sobre el hacer", y el grupo de discusión, por su parte, se orientaría a averiguar el "decir", el discurso sobre una temática hegemónica en un medio social determinado. Todas ellas técnicas dentro del trabajo de campo como fase del proceso de investigación etnográfica. Otros autores del libro, sin embargo, consideran estas otras técnicas inscritas en el proceso mayor de la observación participante, y el trabajo de campo como sinónimo de observación participante, ya que estar en campo y observar o participar resultan

indisociables. La trilogía puede rastrearse heurísticamente en cada uno de los ensayos y constatar las distintas formas de problematizar estas categorías (Chamoux, por ejemplo, prefiere hablar de *investigación de campo en inmersión* para referir el proceso etnográfico global sobre el terreno, con todos sus recursos involucrados).

En cualquier caso, considerar las cuatro etapas convencionalmente definidas del desarrollo de una investigación —diseño de investigación, trabajo de campo (con sus métodos), análisis y escritura—, de una forma lineal y excesivamente compartimentalizada, suele resultar poco útil al abordar un estudio etnográfico concreto, ya que la dinámica de reflexividad del investigador puede modificar sustancialmente el proceso en cada una de las etapas o en su conjunto, reorientándolo o transformándolo sustancialmente. O, cuando se trata de investigaciones de muy larga duración, como es el caso de muchos de los capítulos del volumen, estas fases se combinan y recrean a partir de ciertos elementos preexistentes, como sucede con aquellos etnógrafos que, exceptuando los periodos académicos o de regreso a su lugar de residencia por intervalos de distinta temporalidad, "toda la vida" están en trabajo de campo, con llegadas y retornos, y, generalmente, entre el mismo grupo (desarrollando distintas investigaciones acumulativas sobre, cabría decir, una misma y continuada investigación principal, beneficiándose el proceso —con el tratamiento de temas cada vez más complejos o que requieren de un contexto más amplio— de la profundidad lograda por la larga duración).

Cuando se trata del primer diseño de una investigación, surge con frecuencia el problema de cuánto tiempo es el adecuado para permanecer en campo. Sin duda, la pregunta es importante si el investigador está constreñido por becas o programas académicos, o condicionado por los ritmos de la formación universitaria. Algunos autores, como Bernard (1994), Guba (1981), Jeffrey y Geoff (2004), Labov (1976), Lahire (2008) u Ogbu (1993: 148-149), entre otros, reflexionan al respecto y apuntan la dificultad de establecer la duración, que obviamente depende del tema de estudio y del contexto específico, pero coinciden en señalar, por distintos motivos, la pertinencia de un tiempo prolongado. Jociles ofrece varias respuestas: que la estancia

comprenda: un año, el "ciclo natural" del fenómeno estudiado (como el ciclo anual de fiestas), o, cuando estos ciclos sean excesivamente largos, que la estancia se organice de forma transversal, acorde al tiempo del proyecto de investigación, y diversificar los escenarios de observación. En las distintas tradiciones etnológicas, esta "duración" suele diferir. Por ejemplo, entre los amazonistas franceses, y en la generación siguiente a Lévi-Strauss, observamos estudios que abarcan tres años de trabajo de campo (véase Descola, 1986, 2005 [1993]); entre los estadounidenses es común considerar el año como unidad, al menos en trabajos dirigidos a la elaboración de una tesis doctoral.[3] También en el caso de México y Mesoamérica es frecuente que el "ciclo" coincida con el "año" cuando se trabaja en comunidades o regiones indígenas, que articulan el calendario agrícola con el ciclo ceremonial, lo que explica que en muchas ocasiones (al menos en la investigación primera) se tome este tiempo como unidad de estudio. Al enfrentar el trabajo de campo con una conciencia de rentabilizar el tiempo, o sujeto a constreñimientos de tipo económico, por ejemplo, hay autores que definen estrategias metodológicas para reducir o maximizar etapas etnográficas. Monaghan reflexiona así sobre cómo utilizar los documentos y registros históricos para aprovechar el tiempo en campo de manera más efectiva. Pero, como se indicó antes, en el grueso de los capítulos las investigaciones transcurren durante décadas acompañando la vida del antropólogo, delineando en ocasiones más de 30 años de trabajo de campo.

Los lugares de investigación etnográfica pueden ser muy diversos, desde poblaciones indígenas a las que el etnólogo accede y en ocasiones regresa a lo largo de décadas, a investigaciones "multisituadas" en las que éste acompaña a un grupo por diferentes escenarios, como barrios populares y enclaves de culto (una montaña sagrada), a regiones que involucran distintas comunidades e interacciones territoriales complejas, áreas culturales distintas vinculadas por propósitos comparativos, o incluso contextos urbanos de ciudades europeas.

---

3 Véanse, por ejemplo, dos obras surgidas dentro de la tradición estadounidense y elaboradas por antropólogos españoles: Ferrándiz (2004) y Pitarch (1996).

En todos los casos, uno de los primeros retos que impone el trabajo de campo es la *entrada* al lugar del estudio.[4] Distintas problemáticas giran en torno a este momento. Una de las más delicadas es, tal vez, a quién dirigirse. En la tradición etnológica mesoamericana, encontramos dos tendencias u opciones habituales. Una consiste en acudir con las autoridades del lugar, que proceden a hacer más o menos pública la presencia del investigador; otra consiste en buscar únicamente a las personas o familia con la cual el etnógrafo residirá, a veces miembros poco reconocidos o incluso marginales de la comunidad. Ambas opciones suelen redundar en desarrollos muy distintos de la investigación desde su mismo comienzo. En nuestra propia experiencia, la segunda opción dio siempre mejores resultados y una mayor libertad y capacidad de movimiento en el trabajo de campo. La exposición a las autoridades puede derivar en un mayor control "paternalista" del investigador, en una gestión de la figura del etnógrafo a su favor, el acceso a visiones prefabricadas o a discursos diseñados para la "exportación" (*branding* indígena), unido a la dificultad de acceso a sectores relegados o que no mantengan relaciones o colaboración con ellas. Cuando se abordan, por ejemplo, asuntos cuya visibilidad o condición social es problemática, como el estudio de especialistas rituales que ostentan en ocasiones un estatus ambiguo o considerado "peligroso" en la comunidad (Lorente, 2017, 2020a), el no presentarse públicamente con las autoridades puede ayudar a situar al etnógrafo en el mismo plano que el fenómeno abordado. Cualquier asunto que escape a la visión normativa estandarizada puede entrar en esta categoría de *entrada*: desde abajo, y siguiendo los vericuetos y entresijos de la vida social.

Continuando con el ejemplo de México, cabría insinuar una pauta de *entrada* que pareciera recurrente en muchas regiones rurales y de tradición indígena. Visitar el lugar durante una festividad resulta favorable con vistas a la aceptación del investigador: se trata de ocasiones en que se permite y propicia la incorporación del visitante a ciertas actividades, la convivencia social, tomar fotos y, en suma, el entrar rá-

[4] Véase al respecto, entre otros, Pratt (1991 [1986]), Borneman y Hammoudi (2009), Mannik y McGarry (2017).

pidamente en relación con distintas personas en un solo día, algo que proporciona a la vez visibilidad y abre con frecuencia la posibilidad de regresar al lugar comprometido por invitaciones concretas. Pero la entrada no atañe siempre a una población, sino a una región o a varios lugares que implican entradas, por así decir, "paralelas", escenarios simultáneos de investigación, y en este sentido los accesos y el tipo de personas que representan el primer contacto pueden diversificarse considerablemente. A su vez, el proceso etnográfico implica generalmente "entradas" sucesivas y continuas a lo largo del estudio, por lo que este momento puede verse replicado de manera recurrente, y a intervalos, durante todo el trabajo de campo.

Otro tipo de problemática referida a la *entrada* concierne a la presentación del antropólogo en campo y la supuesta explicación de su propósito de estudio. Ciertos manuales que lo abordan asumen implícitamente que las personas de las comunidades se conducen como aquellas del ámbito del que procede el antropólogo. Exponer los objetivos académicos pensando que será la condición para entrar y permanecer, o el criterio, por así decir, de aceptación, puede estar a veces muy lejos de la realidad y dejar a nuestros interlocutores sumidos en el desconcierto, la indiferencia o la inquietud. El factor determinante de la aceptación suele pasar por cómo el antropólogo es categorizado de acuerdo a la concepción local de la persona, un proceso que no es inmediato y lleva cierto tiempo de "examen" por parte de la población. En México, parece ser un criterio común al contemplar al *otro* que llega al campo: si se conduce de una manera reconocible (e incorporable): participar, mostrarse como una persona relacionista o abierta a la interacción social, que genera intercambios y relaciones recíprocas, ser "acomedido" —brindarse libremente a la colaboración o ayuda en ciertas actividades—, es un requisito decisivo para ser aceptado; en este sentido, el fin del estudio suele revestir una dimensión abstracta y, por lo común, no tan significativa o "relevante" en términos locales para definir esta aceptación, y es posible que sea posterior y paulatinamente evaluada (tras un permiso inicial). Es, pues, importante considerar desde esta perspectiva que la "reciprocidad" y las maneras de "contribuir" o "ayudar" en campo no constituirían tanto un imperativo ético

de la investigación etnográfica, otorgado *a posteriori*, y pensado un tanto occidentalmente como una supuesta forma de devolución o de retribución del conocimiento obtenido, sino más bien como (desde una ética endógena) una manera de adecuarse moralmente a las pautas según las cuales se construye y define a la persona social en numerosas sociedades indígenas y mestizas, en las que el "ser" está en constante proceso de construcción "siendo" con otros, gracias a los otros o mediante las acciones de los otros (Lorente, 2012, 2015).

La dinámica del proceso etnográfico después del *acceso* al campo es materia que tratan muchos de los capítulos desde perspectivas diferentes. Pitrou, por ejemplo, recurre a la etimología griega del término *metodología* para plantear este proceso como el hecho de "seguir varios caminos, reuniendo datos muy diversos sin saber, desde el inicio, cuál va a ser el bueno", un proceso en el que "cada vez que se cruzan los caminos —es decir, que nacen ideas o hipótesis para resolver un problema—, se abre una nueva perspectiva a partir de la cual el investigador puede y debe regresar sobre sus pasos para contemplar, con una nueva mirada, lo que había visto previamente". Y en palabras de Ferrándiz: "todo trabajo de campo es un ejercicio de *administración de la marginalidad* [...], abarrotado de pequeños y grandes encuentros, desencuentros, cruces de interpretaciones [...], ajustes metodológicos, descubrimientos y dudas". Sandstrom y Sandstrom lo expresan de otra manera: "la etnografía requiere paciencia y perseverancia. La información etnográfica llega azarosamente a lo largo del tiempo y de manera fragmentaria. El etnógrafo tiene que tolerar un alto grado de ambigüedad, la inquietante sensación de que la información es siempre parcial e incompleta y el hecho de que su proyecto de investigación esté siempre al borde del colapso o de producir resultados ininteligibles". Es sólo de manera retrospectiva, al volver la vista atrás cuando el proceso está muy avanzado, cuando la sinuosa proliferación de caminos da la sensación de ofrecer la perspectiva de una trayectoria o itinerario coherente (Lorente, 2010), indisociable de la naturaleza del fenómeno de estudio.

Es importante notar que varios autores enfatizan, en campo, el valor de "perder el tiempo". Es ésta una expresión muy interesante y de cariz polisémico. Fernández Juárez lo traduce como "estar dispuesto a

compartir todo tipo de escenarios posibles con los pobladores sobre el terreno, y no mediatizar las relaciones sociales que puedan producirse en función exclusiva de la investigación". Pitrou escribe: "hay que aceptar usar el tiempo para perderlo —no es pérdida de tiempo, en realidad—". La idea es que la etnografía involucra dedicar el tiempo no dirigiéndolo a veces a una finalidad instrumental claramente definida. Lógicamente, esto confronta una racionalización del uso del tiempo bajo constreñimientos de tipo institucional o de becas; se requiere una amplitud temporal para poder crear vínculos personales, "empaparse" y conocer el contexto o ensayar ejercicios de análisis (Mallart, 2008: 187; véase también 1996). Pero "perder el tiempo" tiene a su vez otra dimensión. Dado el carácter de no reproducibilidad de la observación etnográfica, la única manera de asegurar la exposición a eventos significativos es *estar allí*, de manera continuada, sin excesiva dirección, con una mirada flotante atenta a lo que sucede y se dice en distintos escenarios, el mayor tiempo posible. Esto se abordará con más detalle en el apartado sobre las entrevistas y los contextos locales de enunciación. En suma: a mayor exposición, mayor capacidad y posibilidad de observación. Muchos acontecimientos valiosos y testimonios relevantes son fortuitos, imprevisibles. En palabras sugerentes de Good: "los conocimientos importantes pueden salir en cualquier plática, inclusive en las borracheras. No sólo el investigador sino los nahuas mismos se enteran casi por accidente de ciertos aspectos de la cosmovisión si están presentes cuando se aborda un tema" (2001: 287).

Durante este proceso de "perder el tiempo" es posible aplicar una metodología diversa que no proviene de una caja de herramientas preconcebidas, sino, muchas veces, de instrumentalizar metodológicamente las situaciones sociales, esto es, problematizar lo que en el trabajo de campo percibimos como formas sociales propias para convertirlas en herramientas metodológicas (una vez más, remitimos al apartado acerca de la crítica de las entrevistas), y, al mismo tiempo, "aprovechar los problemas con fines analíticos", en palabras de Hammersley y Atkinson (1994 [1983]: 74). A la vez que el investigador convierte en método las formas comunicativas o interaccionales culturalmente definidas, reflexiona y problematiza las disonancias, los

"obstáculos", la inadecuación en la aplicación de métodos etnográficos concretos, etc., como una metodología en sí misma que proporciona información sobre el contexto. Metodología y contexto van unidos y se nutren recíprocamente. La metodología etnográfica se deriva, pues, de nuestro contexto cultural específico de estudio y exige, por tanto, conocerlo, al tiempo que es procesual y, por así decir, "evolutiva", y permite conocerlo. En este sentido puede traerse a colación la expresión de Rabinow (1992 [1977]) acerca de que el trabajo etnográfico involucra una mezcla de "reflexión e inmediatez": de flujo improvisado de los acontecimientos y capacidad simultánea de análisis y respuesta, en un acto de reflexividad. En suma, la (buena) metodología no es un recurso para acceder y conocer el contexto, sino que se deriva, impregna y configura a partir de él. No hay, pues, "errores" en campo; todo es método: todo aporta información. Hasta la manera en que la gente responde a la presencia del investigador. Todo fracaso informa y reconduce, aporta información y contribuye al desarrollo del estudio, ofrece "datos" y permite adecuar o rediseñar métodos. A partir de un conocimiento previo de los distintos métodos canónicos (observación participante, entrevista abierta, semiestructurada, no directiva, grupo de discusión, historia de vida, genealogías, etc.), la metodología debería reformularse en el propio trabajo de campo y adecuarse al contexto y al fenómeno de estudio como una relación entre forma y fondo. He aquí una de las claves de la tan mencionada *reflexividad* etnográfica. El rediseño constante del proceso de investigación, y la dialéctica entre este diseño y el trabajo de campo, abarcaría tanto a la teoría (o a la teoría etnográfica) como a la propia metodología, en un diálogo de retroalimentación.

En este proceso, lógicamente, el aprendizaje o al menos cierto dominio de la lengua es un aspecto esencial; pero no sólo de las lenguas indígenas, sino del propio uso del español cuando se da en contextos donde se emplea atribuyendo a los significantes castellanos significados autóctonos o se adoptan términos, usos o giros distintos de los del idioma hablado por el investigador. Junto al conocimiento de las lenguas amerindias, en el contexto de Mesoamérica y los Andes abordado por el volumen habría que enfatizar este hecho de profundizar en la "lengua local" cuando se habla "otro tipo de español": esto es, ahondar

en los significados tácitos de un idioma "en apariencia" conocido cuando los interlocutores abandonaron la lengua indígena y se expresan en español como idioma "principal", encapsulando concepciones complejas o teorías etnográficas detrás de conceptos y nociones que poco tienen que ver con su acepción en el idioma "prestado" (véase por ejemplo Lorente [2020b, 2020c] sobre la manera en que la teoría acerca del cuerpo y la persona es desarrollada por los nahuas de Texcoco resignificando términos españoles). Aprender el idioma local implica, pues, no sólo dominar las lenguas amerindias, sino la manera en que se adoptan voces españolas y se resignifican para expresar, a veces con estructuras sintácticas de las lenguas nativas, realidades de orden indígena, lo que conduce a interesantes reflexiones en torno a la "hipótesis Sapir-Whorf" (Hoijer, 1954), a veces implícitamente asumida en etnografía.

El empleo del idioma en el proceso etnográfico, escuchado al "perder el tiempo", se asocia con el hecho de privilegiar las categorías y conceptos *emic* en el trabajo de campo, esto es, el punto de vista de los actores, derivando en ocasiones (como se verá en el apartado concerniente a la etnografía como teoría) en análisis y desarrollos académicos de los conceptos indígenas, tomando en serio al otro y planteando teorías etnográficas que enfatizan la perspectiva nativa. Varios de los ensayos se acercan así a la definición de la antropología que brindó hace tiempo Ingold, en el sentido de constituir una "filosofía con la gente dentro" (1992: 696). Esta reivindicación de lo *emic* comprende desde aquellos que lo sitúan en el centro mismo del análisis a quienes plantean distinguirlo claramente de la perspectiva *etic* del investigador o considerarlo conjuntamente con las prácticas de los actores sociales en un análisis englobante.

En este sentido, algo en lo que insiste la práctica totalidad de los autores, y a lo que Jociles dedica su capítulo, es en poner el énfasis etnográfico en las prácticas sociales, en los hechos observables, y subordinar o englobar en esta consideración los discursos y testimonios. Se insiste en que aquello que la gente "dice" no es lo mismo que lo que "dice que hace" ni que lo que efectivamente "hace", sea por el hiato entre normas explícitas y prácticas, sea por la dificultad de explicitar la acción, o porque queda implícito lo que es trivial o no es necesario

decir en la vida ordinaria. Es en este sentido que se despliegan diferentes métodos o se privilegia la observación participante: pasando por un aprendizaje pragmático de actos y conceptos, el seguir un proceso semejante al de la enculturación o socialización infantil, el entrenamiento de la mirada, la presencia directa en los escenarios donde ocurre la acción, la participación en rituales con diferentes roles, el uso de la dimensión sensorial del investigador —olfato, oído, gusto, tacto—, la inmersión corporal, y la especial atención a los aspectos no verbales de la existencia social. Se constatan variadas formas de observar y participar, recurriendo en ocasiones a préstamos de otras disciplinas y a una "heterodoxia metodológica" que contempla distintas técnicas heteróclitas, tomadas de ámbitos dispares, subordinadas y adaptadas al fenómeno y al contexto de investigación.

Ejemplo de este diseño de la metodología a través de las interacciones culturalmente existentes, inscrita en el marco de la observación participante, nos gustaría señalar un recurso que comparten dos de los capítulos y que constituye, además, una suerte de pauta en trabajos similares que abordan la terapéutica indígena, el chamanismo o el estudio de las prácticas de especialistas rituales. Se trata del papel concedido al antropólogo —al mostrar éste su interés o propiciado por su presencia— como ayudante ceremonial. Surge en los capítulos de Ferrándiz y Fernández Juárez, donde la corporalidad y los procesos de salud-enfermedad-curación adquieren primacía. Refiere el primer autor sobre su participación en el culto de María Lionza:

> como "miembro" del centro espiritista muchas veces tenía asignadas pequeñas tareas rituales que me fueron cediendo progresivamente a medida que me convertía en un *incompetente aceptable* [...], como fumar *tabacos*, actuar de *banco* o ayudante del médium, ayudar a los *hermanos* [espíritus] en sus peticiones, preparar y prender velas, trasladar estatuas del altar, diseñar una *velación* sencilla, etcétera.

Por su parte, Fernández Juárez describe acerca de sus estudios sobre especialistas rituales aymaras:

> "Soldado" se le dice coloquialmente al ayudante del *yatiri* o maestro ceremonial. Como "soldado" he colaborado con diferentes maestros rituales aymaras en contextos y circunstancias diversas. Supuestamente el ayudante o "soldado" se encarga de llevar parte de los ingredientes ceremoniales, acompañando en todo momento a su "maestro" en las largas sesiones terapéuticas nocturnas. Pese al cansancio y mi torpeza para caminar durante la noche por el Altiplano, mi cometido como "ayudante" ceremonial me ha permitido participar en diferentes sesiones curativas, conversar con los pacientes y escuchar sus puntos de vista sobre la medicina convencional, además de experimentar ciertos sustos provocados por mi inexperiencia con el alcohol y la quema de las ofrendas.

En los dos casos, el papel del antropólogo reproduce u ocupa un rol preexistente en los contextos estudiados. La metodología consiste en desempeñar un papel que ya aparece definido por la situación: la participación activa, en calidad de neófito, de aquel que quiere aprender (pues el conocimiento es contextual, empírico, y no transmitido mediante enseñanza formal, sumado, en el caso de ciertos ayudantes nativos, a la posesión de un don). Además, ayudar ceremonialmente es una forma culturalmente aceptada de participar (como se vio más arriba al hablar de la construcción del antropólogo como "persona" conforme a los parámetros locales). Tenemos, por un lado, la posibilidad de acceso a ámbitos muy privados, al conocimiento práctico y conceptual en acción, a las perspectivas de los actores involucrados, a situaciones "reales" y no basadas en descripciones secundarias, a la observación de variantes, casos anómalos, divergencias entre normas y prácticas, junto a la posibilidad de retribuir en términos acordes a la ética local. Ser *banco* o "ayudante de médium" o *soldado* o "ayudante del *yatiri*" implica una metodología derivada del propio contexto y, en numerosas ocasiones, ofrecida al etnógrafo por el propio especialista. Simplemente consiste en un *estar allí* más sofisticado, a menudo en una segunda *entrada* con respecto a la entrada principal en campo, provista de una responsabilidad considerable, de un involucramiento más comprometido, con la oportunidad de asistir desde dentro a procesos sutiles de transmisión y aprendizaje y de reproducción cultural, junto a la asimilación práctica de la corporalidad que acompaña, de manera tácita, la

dimensión de la enfermedad y de la terapéutica. En ocasiones, como pudimos comprobar personalmente, este tipo de participación no es en absoluto neutra para el especialista, ya que contar con un ayudante foráneo o abiertamente extranjero suele contribuir a aumentar su prestigio, revalorizarse en el tenso ambiente local de curanderos e incluso incrementar su efectividad terapéutica. Es, pues, una relación beneficiosa para las dos partes. Por otro lado, esta metodología también permite "descubrir" aspectos insospechados de un ritualista, como su facultad para curar enfermedades asociadas con la brujería y la consecuente presunción de su probable dominio sobre esta práctica. "Te puedo enseñar a *echar* y te puedo enseñar a *curar*", me ofreció en una de las primeras visitas el granicero con el que trabajaría extensamente, y en calidad de ayudante me introdujo en contextos domésticos con el propósito de curar el *xoxal*, una afección muy grave materializada en forma de forúnculos que se le presentan al cuerpo del paciente y el especialista debe extraer, a distancia, con extrema precaución, un tipo de terapéutica que no había sido descrita hasta el momento (Lorente, 2010: 99; 2020a: 129-137).

Dentro del proceso etnográfico, diferentes capítulos destacan la importancia de los actores que brindan, de manera más o menos frecuente o esporádica, testimonios y exégesis. Denominados "informantes" o con el término menos polémico de "interlocutores", encontramos miradas distintas hacia ellos y la pertinencia de considerarlos. Dehouve, por ejemplo, refiriéndose al estudio del ritual, escribe: "Las preguntas planteadas a los especialistas rituales y las respuestas aportadas por ellos eran sumamente importantes, pero no suficientes. Rápidamente me di cuenta del valor de la recopilación meticulosa de los hechos, filmé los rituales y grabé las plegarias, que transcribí y traduje con la ayuda de un traductor nativo del municipio. A partir de este material aprendí a analizar las plegarias, comparando lo que se decía con los gestos y actos efectuados al mismo tiempo". Fernández Juárez, por su parte, comprende un amplísimo espectro de interlocutores, pero no limitados como referentes de entrevista, sino en el acto de "perder el tiempo", esto es, "compartiendo conflictos y situaciones tanto con las familias aymaras como con los *yatiris*, *qulliris* y *ch´amakanis* y, por

supuesto, con los médicos, enfermeras y auxiliares de las postas sanitarias y hospitales", una suerte de *dramatis personae* polifónica en cuyo encuentro de voces surge el diseño de una antropología aplicada. En el caso de Neurath, la etnografía recursiva le lleva a invertir la relación y la ecuación: los informantes son los antropólogos y nosotros sus informantes: "Los antropólogos-informantes son, en este caso, los huicholes o *wixaritari* [...]. Al conocer a este grupo, pronto resulta evidente que no solamente nosotros nos interesamos en ellos. Ellos se interesan mucho en sus 'otros' —así que la antropología de los huicholes, desde nuestra perspectiva, sería también sobre 'nosotros'. [...] Les importa saber del mestizo, porque les importa saber *devenir* mestizo". Ferrándiz se refiere a los informantes y aporta un criterio que permite identificar a un interlocutor óptimo en relación a su fenómeno de estudio:

> Daniel era un extraordinario informante en muchos aspectos. Era accesible, generoso, y honesto. Además era un extraordinario médium que se situaba a caballo entre la generación de su padre y la de los jóvenes que estaban entrando en el culto mediante formas de posesión violentas. Esto hacía que él mismo tuviera muy clara una perspectiva histórica sobre las transformaciones del trance con el paso de los años, desde los trances que él veía en su padre en los años sesenta, hasta los trances de enorme violencia corporal que encontraba en los jóvenes de los *barrios* treinta años después. Pero lo que le convertía en un informante excepcional era su gran capacidad narrativa, no sólo para describir críticamente el culto, sino también para traducir a palabras sus sensaciones y su corporalidad durante la posesión.

La descripción es interesante porque pone en relación las condiciones de un buen interlocutor con la problemática precisa de la investigación, ayudando a reflexionar sobre la definición (o cualificación) del informante en otro contexto. Por otro lado, Ferrándiz recluta como informantes tanto al médium como a los espíritus en él encarnados durante una sesión espiritista —esto es: una misma "persona" incluye varias voces y perspectivas en tanto informante—, y registra la voluntad de incidir en la investigación que presentan los interlocutores familiarizados con la imagen de un estudio en ciencias sociales: "Como ocurriera

con el espíritu Luis Remigio, algunos de mis informantes —espiritistas y espíritus— se convirtieron en valiosos asesores metodológicos. A veces excesivamente intransigentes".

Mientras Ferrándiz revela cómo sus informantes se desplegaron según el método de la "bola de nieve", llevando unos a otros de manera ramificada, Monaghan plantea por su parte el modo en que los documentos históricos pueden constituir un valioso recurso para localizar informantes relevantes. La identificación de interlocutores por medio de textos y expedientes históricos permite llegar al campo con informantes predefinidos al tiempo que confrontar los registros escritos, la historia "oficial", con los testimonios de los participantes a la manera de una metodología histórica de cotejo de fuentes, variante poco explorada al recurrir a interlocutores en el proceso etnográfico.

Jociles nos advierte, y volveremos sobre ello más adelante, sobre el problema de considerar la observación participante como el hecho de "hablar con informantes", y destaca algunas problemáticas derivadas; por ejemplo, que afecta "al papel concedido a los protagonistas de los acontecimientos y procesos socioculturales estudiados, que pasan a ser tratados como 'informantes' –personas que le informan y hacen las veces de fuentes de información–, en lugar de ser considerados agentes sociales o sujetos cuyas prácticas contribuyen a construir y deconstruir esos procesos", o que "las prácticas que despliegan los sujetos en los escenarios observados son sustituidas por las declaraciones de 'los informantes' sobre ellas, o sobre los acontecimientos y procesos constituidos por ellas", o que los informantes se ven "como un atajo para acceder a los datos sobre las prácticas socioculturales que [los etnógrafos] quieren estudiar, pues se precisa invertir menos tiempo y esfuerzo en obtener datos sobre ellas mediante declaraciones". En cualquier caso, la pertinencia o no de recurrir a informantes, y en qué momento hacerlo, deriva de las exigencias de las investigaciones específicas y de los propósitos y contextos de estudio, por lo que puede oscilar entre considerarlos parcial o tangencialmente, a situarlos en el centro mismo de la investigación, como sucede en las historias de vida (a las que se hace alusión en los capítulos de Taggart y de Ferrándiz). Cuestionando el modelo estadístico, Chamoux argumenta por qué la "representativi-

dad" de uno o de unos pocos informantes, en trabajo de campo, no es problemática.

El problema de los informantes y, en general, de las relaciones con personas durante el proceso etnográfico involucra varias dimensiones sociales importantes. Por un lado, la capacidad de establecer relaciones de confianza, que suele derivar del tiempo pasado en campo y de la conducta del antropólogo (aunque también, como ocurre en la vida cotidiana, de su empatía con ciertas personas específicas). En el seno de estas relaciones, y de los vínculos con otras personas en general, surgen a menudo diferentes tipos de negociaciones: para lograr el acceso a la información, la entrada (como describen Hammersley y Atkinson [1994 (1993): 80-81] hablando de quienes ocupan la posición de "porteros"), la participación en ciertos escenarios específicos, etcétera, o para que los informantes-padrinos que ejercen un control posesivo sobre el antropólogo nos permitan relacionarnos (o compartirnos) con personas que ellos consideran antagónicas o desaconsejables. Pero a la vez, las negociaciones atraviesan los intereses cruzados de etnógrafos e informantes, cuyas relaciones suelen ser complejas y albergar, ambas partes, pretensiones de beneficios, más que tratarse de una relación unilateral de "abuso" o aprovechamiento:

> El trabajo de campo es, pues —indica Ferrándiz—, fruto de complejas negociaciones en las cuales se cruzan expectativas e intentos de utilización recíproca. Lo mismo que los antropólogos buscamos informantes idóneos en circunstancias determinadas para responder a cuestiones formuladas dentro de marcos teórico-metodológicos determinados, los informantes manejan su relación con el antropólogo para sus propios fines.

Dependiendo de los contextos, los intereses y la percepción que las personas tienen del antropólogo y de sus capacidades de acción o de provisión varían. Pueden responder a un intento de incrementar su prestigio, resolver problemas de legitimidad local, abastecerse de bienes, dirigir de forma indirecta demandas al gobierno, atraer recursos a su familia o a la comunidad, tener un confidente con el que compartir problemas, etcétera. En esta situación, los etnógrafos suelen diseñar

formas de reciprocidad: retribuir entregando libros de las investigaciones previas (Taggart), ayudando en rituales, comprando ingredientes ceremoniales, proporcionando grabaciones de video que sirven a varios propósitos o prestando atención a los consejos metodológicos de los informantes (Ferrándiz), ayudando a la comunidad a esclarecer aspectos de su propia historia mediante la investigación documental (Monaghan), o mediante la intervención directa en salud, propiciando el diálogo y la salud intercultural aportando la perspectiva *emic* y reconciliándola con la acción biomédica (Fernández Juárez).

Mientras Monaghan señala:

> Muchos de nosotros carecemos de la capacidad para ayudar a los pueblos que estudiamos en cuestiones como la salud o el desarrollo económico. No obstante, mi experiencia de campo me ha demostrado que, en Oaxaca, por ejemplo, los pobladores de las regiones indígenas muestran un ávido interés por la historia de sus comunidades, y si somos capaces de emplear nuestras capacidades como antropólogos para ayudarles a explorar, documentar y esclarecer aspectos de su pasado, seríamos sin duda merecedores de un sincero agradecimiento. Esto es algo que aprendí en Santiago Nuyoo cuando las gestiones dirigidas a la búsqueda de una partida de bautismo se tradujeron en la asignación de realidad histórica, y no sólo mitológica, al héroe local, transformándose así radicalmente mis relaciones con sus habitantes.

Fernández Juárez, por su parte, describe:

> El servicio de asistencia [médica] se prolongó por espacio de varias horas. No pude evitar cierta emoción; el tiempo pasado ejerciendo una prolija convivencia en el entorno comunitario estaba dando sus frutos. Sentía que la comunidad confiaba en mis palabras. [...] Me impliqué y el resultado hoy resulta obvio: [...] el espacio de diálogo que se creó entre padres de familia, afectados, *yatiris* y médicos hizo posible una complementariedad de estrategias en el dominio de la salud, que resultó sustancialmente exitosa.

En el contexto del proceso etnográfico es donde diferentes autores analizan o dan pautas acerca de la elaboración del diario de campo como herramienta principal de registro y "construcción" de datos.

A éste precederían las notas de la libreta o cuaderno de campo. Estas notas descriptivas, esbozadas de una manera rápida, constituirían el primer registro escrito, el primer paso de la escritura etnográfica[5] en el trabajo sobre el terreno: Ferrándiz aporta en su capítulo varios ejemplos de ellas, editadas (prueba de que la versión primera es funcional y no pensada para su publicación). Las notas serían material para escribir el diario. En cuanto a éste, hallamos distintas reflexiones. Chamoux insiste en la necesidad de no mezclar eventos con interpretaciones extraídas en ese momento, ni con las emociones o sensaciones del etnógrafo, consignables en otro diario. "Personalmente, por un lado empecé a redactar un cuaderno de apuntes con eventos e informaciones y, por otro, a escribir un diario más personal. Rápidamente abandoné el segundo, porque pasaba más tiempo llenando cuadernos que haciendo mi investigación y aprendiendo algo del ámbito cultural de los nahuas". Jociles, por su parte, ofrece diferentes pautas para registrar en el diario de campo las prácticas sociales y sus aspectos verbales. Señala integrar los "dos diarios" a los que se refería Chamoux distinguiendo el registro de lo observado de las conductas y pensamientos del investigador en campo, así como situar al margen de las descripciones las inferencias (generalizaciones o valoraciones), en un apartado específico del diario, distinguir claramente entre las perspectivas y discursos *emic* y *etic* (algo en lo que también insisten Sandstrom y Sandstrom), así como cuidarse del logocentrismo, esto es, de privilegiar el oído y reducir las prácticas sociales a "lo que dicen los actores", junto a no "crear protagonistas" destacando arbitrariamente a ciertos participantes como únicos agentes del fenómeno estudiado, ni "impersonalizar" las prácticas; cuando se registra el habla, no "inventarse diálogos", destacando aquellos aspectos no verbales que se perderían en una grabación y que pueden ser registrados en notas: el tono, volumen y gestos de los interlocutores, junto a las reacciones de otros ante lo dicho. Plantea el diario como un ejercicio de descripción cro-

[5] Acerca de la escritura etnográfica en campo, desde las notas al diario, véanse, entre otros, Aull Davies (2008), Bernard (1995: 180-207), DeWalt y DeWalt (2002: 55), Emerson (1995), Ghodsee (2016), Taussig (2011), Velasco y Díaz de Rada (1997), Sanjek (1990).

nológica, y no temática, pero susceptible de incorporar cuadros sinópticos y esquemas que ayudan al análisis, y enfatiza la cuantificación. Estos últimos aspectos encuentran eco en el capítulo de Pitrou, quien propone manejar varios cuadernos distintos de carácter temático junto a uno principal, cronológico:

> Además del clásico diario de campo, que me ayudó a conservar la cronología de mi estancia de investigación de dos años, contaba con un cuaderno específico para describir escenas y episodios de los que fui testigo: el mercado en la plaza de un pueblo, una asamblea comunitaria, la curación de un enfermo realizada por un curandero, el sacrificio de cierto animal, una comida ritual, etcétera. Otro cuaderno aparte servía para plasmar transcripciones y traducciones de diferentes discursos enunciados en mixe.

La diversificación de temáticas-cuadernos, subordinadas al fenómeno de estudio, unido a una panorámica temporal, cronológica, conservada en el diario de campo, plantea otra metodología escritural de la investigación, y una manera de entender, multidimensionalmente, el registro y construcción de la información, a partir del ejercicio descriptivo.

Finalmente, Fernández Juárez centra sus reflexiones críticas sobre el diario y apela a la dimensión "subjetiva" como importante complemento frente al forzado rigor y asepsia de las publicaciones científicas, una perspectiva que reivindica en su estudio al abordar la dramática situación de mortalidad y enfermedad en el Altiplano boliviano:

> Dicen que la libreta o cuaderno de campo es el principal recurso metodológico que el antropólogo debe utilizar cuando se encuentra realizando su investigación. Las anotaciones apuradas, las manchas de tierra y comida, los tachones y correcciones múltiples, junto a los diseños y esbozos gráficos más pertinentes, suelen formar parte del conjunto estético que encierra cualquier libreta de campo. En ella aparecen bosquejadas primeras impresiones, conjeturas, llamadas de atención, junto a reflexiones testimoniales que ofrecen un contexto íntimo, personal, donde la descripción y la etnografía más aséptica suelen encontrar un cierto contrapeso

> emocional habitualmente secuestrado en las monografías científicas finalmente publicadas.
>
> Las contradicciones que sufre el antropólogo al realizar su propia investigación, las "dudas" sobre su cometido ético, los placeres y sinsabores del trabajo de campo suelen adornar las páginas de la libreta cumpliendo con el cometido casi etimológico de la herramienta: "diario" de "campo", es decir, conjunto de revelaciones y apreciaciones íntimas plasmadas por escrito a resultas de la ocasión privilegiada que se establece en la relación con las gentes que tienen a bien acoger al investigador.
>
> Las puntualizaciones emotivas o testimoniales suelen marginarse de las publicaciones finales por ser consideradas subjetivas y acientíficas; sin embargo, contextualizan de forma suficientemente reveladora la situación vivida por el investigador durante la elaboración de su estudio, al tiempo que nos ayudan a entender mejor qué es eso de la antropología y sus características, cuando menos "peculiares", como área científica. Cuando el dolor, la agonía y la muerte constituyen el contexto común de referencia de los informantes, me resulta difícil conformarme con modelos conjeturales sin detenerme en resaltar toda la "carne" –o el "alma"– contenida en las revelaciones de las personas implicadas en cada conflicto.

Una postura, cabría percibir, opuesta a la de Chamoux, que permite contemplar la variedad de entendimientos en torno a la naturaleza y papel del diario de campo comprendidos en el volumen (que incluye, en el capítulo de Jociles, nueve extractos y ejemplos diferentes de este soporte escrito).

Un aspecto destacable en este sentido, relativo al ejercicio de escritura, lo destaca Chamoux al referir un curioso mecanismo mental que suele actuar en el etnógrafo durante el proceso de redacción, y al que denomina significativamente *memoria lateral*:

> Antes hemos evocado [...] la captura inconsciente de informaciones. Quisiéramos subrayar ahora el interés de lo que llamamos *memoria lateral*. Se trata de la capacidad de rememorar datos relevantes que no fueron claramente percibidos en el momento de su presencia y existencia efectiva. No es excepcional que, en la mente de un antropólogo, y en el momento de

> elaboración de su texto, se despierte algún recuerdo que cobra entonces mucho significado para apoyar o contradecir su interpretación. El recuerdo suele aparecer bajo la forma de una anécdota, de la cual no se puede aportar una prueba material formal (no fue grabada, ni apuntada, etc.). Su estatus es el de un testimonio que puede orientar presunciones.

Aunque la autora se refiere a una etapa posterior al trabajo de campo, bien puede suceder que esta memoria actúe en cualquier momento, vinculando o relacionando hechos observados cuando se avanza en el proceso etnográfico de construcción de sentido. También brinda Chamoux dos ejemplos de un género escrito que estaría en el polo opuesto al de las notas de campo (con las que se elabora el diario): el del informe etnográfico, sistematización primeriza de la información recabada con vistas a alcanzar un primer nivel de entendimiento. Este tipo de informes acompañarían el proceso etnográfico a manera de hitos de ordenación e interpretación del material durante el desarrollo de la investigación, y se podrían agregar o situar junto al diario.

La fase final del proceso etnográfico, en su dimensión de trabajo sobre el terreno, la constituiría lo que se ha venido a denominar como "dejar el campo": la salida. Como se mencionó arriba, en muchos casos esta salida es temporal, y al igual que hay muchas "entradas" y accesos durante una investigación, se presentan en ciertos estudios que se prolongan durante décadas salidas sucesivas: salidas y regresos. Pero en los casos de investigaciones puntuales o temporalmente delimitadas, que comprenden un período de tiempo único y definido, las salidas son definitivas. Autores como Bernard (1995: 163-164) o Harmmersley y Atkinson (1994 [1983]: 138-140), por ejemplo, se refieren a cómo diseñar estas salidas, impelidas por la inaccesibilidad de nuevas fuentes, la aproximación de las fechas límite para la entrega de resultados, si existe un condicionamiento académico o de becas, o porque el fenómeno de estudio o el "lugar" en sí se desvanece (un grupo u organización que se disuelve, por ejemplo). Glaser y Strauss hablan del "punto de saturación teórica" (1967), a partir del cual los datos añadidos no aportan nuevos conocimientos sobre el fenómeno estudiado, aunque este concepto podría posiblemente cuestionarse. Organizar el abando-

no del campo exige también negociaciones, y puede implicar intentos de retención por los participantes: el propósito es suavizar la partida y trazar contactos para el futuro (hoy mucho más fácil debido a los medios de comunicación digital, y las redes sociales, que permiten el contacto permanente). Una de las promesas que quedan pendientes es la retribución, en algún tipo de soporte, de parte de la información o de los resultados a que se llegó durante la investigación etnográfica (cuya recepción y empleo, sin embargo, pueden ser muy distintas, como muestran los libros "devueltos" al campo y convertidos en objetos simbólicos o revestidos de poder ritual, en libros-objeto, o simplemente abandonados).

Ferrándiz teoriza al respecto y describe los signos de este término: sensación de repetición, de previsibilidad de los datos, cansancio físico y emocional, desgaste, perder la perspectiva global del fenómeno por inmersión en luchas de poder de informantes, notas repetitivas, aburrimiento de los interlocutores, tensiones crecientes, disminución del límite de tolerancia. Siguiendo a Snow (2001), que habla de "protocolos de despedida" que responden y respetan la lógica local a la hora de efectuar una partida, lo que tendría además una dimensión ética, escribe: "Se trataba por lo tanto de poner en marcha un proceso de desapego que no incluyera desapariciones repentinas o bruscas, y sí una secuencia lógica de despedidas". La salida se convierte también en un momento metodológico, quizá imprevisto, en el que se ponen de manifiesto los diferentes roles sociales, del investigador y de los actores, las nociones de alteridad, las expectativas, etc. El autor muestra cómo ajusta esta salida o abandono a la propia dinámica interna de los grupos de espiritistas estudiados, "completamente acostumbrados a que la gente vaya y venga, aparezca y desaparezca" y en consecuencia a disoluciones o reconfiguraciones constantes. La advertencia es que la despedida, como la metodología y el propio proceso etnográfico, debe estar informada por las pautas locales que reglamentan la manera en que este tránsito puede ser llevado "legítimamente" a cabo.

Cuando la salida es temporal, como muchos etnógrafos han comprobado personalmente, el regreso (el tiempo tolerado o el ritmo de ausencias constituyen también parámetros culturalmente definidos,

que se aprenden sobre los hechos) suele acarrear efectos beneficiosos y fortalecimiento de los lazos o un incremento de la imagen de fiabilidad o de compromiso del etnógrafo, así como una maduración de su relación con el lugar y los pobladores.

Entrevistas, testimonios, exégesis: la importancia de lo verbal

Mientras algunos capítulos que abordan la observación participante insisten en no centrarse únicamente en el registro de lo verbal, sino también, o principalmente, en las acciones sociales, otros ensayos del libro, como los de Dehouve, Taggart, Pitrou, Monaghan, Good, Ariel de Vidas, Ferrándiz o Fernández Juárez inciden también en destacar la importancia de las palabras, testimonios, exégesis o categorías de los interlocutores (contextualizadas, eso sí, en un registro más amplio de las prácticas sociales o de carácter ritual). Varios capítulos enfatizan así el aspecto oral de la comunicación y las formas en que éste puede obtenerse, analizarse e integrarse en la investigación, o constituir un valioso soporte de la misma.

El uso de diversos tipos de entrevistas en trabajo de campo y el registro de testimonios y exégesis (en el cuaderno de notas e idealmente mediante grabación, en audio o video), son aspectos centrales del trabajo del etnógrafo. Es cierto, como sostiene Jociles, que la observación participante "no consiste sólo en hablar con informantes", ni debe confundirse con el hecho de realizar entrevistas, algo que asevera también Chamoux discutiendo sobre el método etnográfico con un posible interlocutor de otra disciplina:

> A pesar del imperativo de observación que formuló Malinowski, permanece fuera de la disciplina una idea de soberanía de los datos verbales, discursivos, lingüísticos y textuales. Un cliché común es el del antropólogo entrevistando informantes, haciendo preguntas y registrando testimonios. Una colega socióloga, a finales de los años setenta, quedó muy sorprendida al descubrir que, cuando un antropólogo iba al campo, no se contentaba con

> grabar lo que decía el informante, ni con llenar un cuestionario para analizarlo después, sino que anotaba también lo que veía en el cuarto donde transcurría la charla, qué personas entraban o salían, las breves conversaciones sucedidas en su presencia, hasta si llovía o no ese día, etc.

A pesar de estas advertencias acerca de la importancia de observar y no sólo de entrevistar, la dimensión verbal —con los términos y nociones nativas que se desprenden de ella— desempeña un papel clave en diferentes estudios etnográficos (muchas veces cuando se busca generar teoría a partir de la etnografía, tomando los conceptos indígenas como categorías analíticas, como se ahondará al hablar acerca de la etnografía como teoría), o en otros estudios que persiguen distintos fines explicativos, en los que dicha información verbal se articula con el registro y participación en las prácticas de los actores sociales.

El libro incluye un amplio abanico de consideraciones metodológicas sobre la importancia y utilidad de lo verbal, y acerca de su fundamento crucial en la investigación etnografía. Lo muestra con distintas facetas.

La más obvia, tal vez, es la de los encuentros comunicativos que reciben el nombre de "entrevistas". Debe llamarse la atención, por muy evidente que resulte, acerca de que la mayoría de los (buenos) etnógrafos no entienden las "entrevistas" como tales. Cuando se habla de entrevistas suele tratarse de una convención, que alberga detrás el conocimiento de las formas comunicativas locales para llevar a cabo intercambios verbales, lo que no suele coincidir ni ajustarse al esquema de preguntas y respuestas del mundo académico y cotidiano del antropólogo. Estas formas varían de una sociedad a otra y el etnógrafo primerizo lo aprenderá pronto ante el silencio, incomodidad o rechazo que suelen suscitar las preguntas directas arrojadas a los interlocutores en el trabajo de campo. En mi propia experiencia etnográfica entre los nahuas de Texcoco tuve nítida constatación de lo inadecuado de los cuestionamientos directos y recibí, además, indicaciones acerca de las formas apropiadas de comunicación: impersonales, sin involucrar al interlocutor. "En cierta ocasión pedí a un anciano que me dijera cuántas velas había comprado para su altar de Día de Muertos; éste,

molesto, me espetó: '¡Aquí no se pregunta: ¿compró usted velas?! Se dice: ¿Se compran velas para esta fiesta? ¡Tú eres muy preguntón!'" (Lorente, 2010: 93). Para los nahuas, las preguntas directas evidencian un interés excesivo o sospechoso en aquel asunto del que se habla, cuando una conversación —una plática *stricto sensu*, esto es, "educada", "correcta"—, debe basarse en sí misma, en el mero gusto de "platicar", en la función fática, y derivar libremente hacia cualquier dirección o derrotero durante el tiempo en que los interlocutores "disfrutan" de este intercambio verbal cuyo fin no es a menudo —o no debe traslucir demasiado explícitamente que lo es, lo que exige finezas en la manera de conducir la charla— la indagación o la averiguación de información. Para efectuar "entrevistas etnográficas" en un contexto comunicativo semejante, una táctica adecuada y, desde un punto de vista cultural, ética, tal y como he propuesto metodológicamente, consiste en desarrollar lo que podría denominarse como "preguntar sin preguntas" (Lorente, 2010: 93), esto es, plantear o delinear contextos comunicativos de carácter temático, que versen sobre aspectos de índole cotidiana, en apariencia insustanciales o inocuos, e ir conduciendo progresivamente al interlocutor de un aspecto de la conversación al siguiente —cualquiera que éste sea— permitiendo que establezca libremente asociaciones lógicas, temáticas derivadas y amplios campos semánticos desde un punto de vista cultural (2010: 93). En realidad, con este método no hacía sino reproducir la dinámica de las formas comunicativas nahuas (presentes incluso cuando se expresan en español), que también persiguen lógicamente obtener información y chismear, aunque mediante devaneos, enunciaciones indirectas y circunloquios que podrían resultarle no obstante excesivamente evasivas a un oyente externo. En un sentido coincidente, refiriéndose a los nahuas de Veracruz, Sandstrom resumió esta cuestión en una breve afirmación: "los nahuas consideran toscas las preguntas directas en todos los contextos y sumamente inapropiadas las que están relacionadas con la religión" (2010: 319). En nuestra experiencia de campo, podríamos considerar extensible esta dinámica no sólo a muchos lugares del México indígena, sino también a sectores del mestizo y urbano, e incluso de muchas otras regiones indígenas americanas.

Utilizo este caso personal como ejemplo para argumentar que nuestros sistemas de entrevistas deberían buscar replicar las formas comunicativas locales y problematizarlas metodológicamente, más que imponer acríticamente las propias. Esto implica, obviamente, reparar en ellas y conocerlas primero. Una buena forma de alcanzar este método y refinarlo consiste en realizar grabaciones donde varios interlocutores conversen entre sí, y transcribir muchas horas de conversación reparando en los códigos implícitos y las tácticas subyacentes, y en cómo reaccionan a ellas, y se interpenetran dialógicamente, otras personas involucradas en el contexto comunicativo. Cuidado pues: denominar entrevista al encuentro verbal en una situación social dentro del proceso etnográfico puede ser muchas veces más confuso que esclarecedor, y hacerlo acarrea siempre el riesgo de asumir de manera acrítica o automática el hecho de imponer una forma comunicativa exógena e improcedente, que a todas luces desvirtúa las premisas de adoptar el punto de vista del otro que rigen el trabajo etnográfico. Reflexionando en torno a las dificultades comunicativas al realizar un examen retrospectivo de su investigación de campo, se cuestiona Mallart: "el antropólogo puede haberse planteado muchos problemas y tener en la punta de la lengua muchísimas preguntas, pero lo que ignora es hasta qué punto su interlocutor está dispuesto a someterse a un interrogatorio. [...] La etnografía ha de tener en cuenta [...] las formas de comunicación usuales en la sociedad en la cual el antropólogo trabaja" (1996: 181).

Podemos poner en relación nuestros cuestionamientos de la entrevista etnográfica, que defienden situar los encuentros comunicativos en un marco de entendimiento cultural de cómo la gente dialoga entre sí en cada grupo social, con lo que Guber ha denominado "entrevistas no directivas". Esta autora las define como un diálogo abierto y fluido en el que la labor del investigador consiste en alentar al sujeto para que continúe desarrollando su narración sin interrumpirla, bajo la premisa de que "no participar con un cuestionario o pregunta preestablecida favorece la expresión de temáticas, términos y conceptos más espontáneos y significativos para el entrevistado", mientras el etnógrafo atiende al discurso en búsqueda de categorías clave y líneas de asociación. De este modo, resultaría posible "incorporar temáticas del universo del

informante al universo del investigador, y empezar a preguntar sobre ellas", tornando la conversación en un recurso heurístico (2011: 73-74). Mediante lo que Guber designa como "categorización diferida" se formulan "preguntas abiertas que van encadenándose sobre el discurso del informante hasta configurar un sustrato básico con el cual puede reconstruirse el marco interpretativo del actor" (2011: 75-77). Esta forma de conducirse comunicativamente perseguiría evitar un problema subyacente a muchas entrevistas cuando las preguntas se formulan *a priori*, y que Jociles ha resumido elocuentemente en el título de un artículo: "La imposición de los puntos de vista durante la entrevista etnográfica" (2005/2006). No obstante, también buscaría acceder comunicativamente al sistema de pensamiento y categorial del interlocutor, rastreando lo que no se sabe que existe y aspectos conceptuales insospechados.

En cualquier caso, el problema de las entrevistas atañe no sólo al modo de establecer la comunicación verbal, sino al del contenido. Es decir, al de aquello acerca de lo que se pregunta en cada caso y contexto. Esta incognita la sitúa ya como una problemática principal del trabajo de campo John Monaghan en su capítulo, cuando señala la falta de orientación metodológica relativa a "la habilidad del investigador para hacer buenas preguntas". La respuesta no es fácil y está lejos de ser unívoca.

Tal vez, en ciertos casos, cabe llegar a la conclusión de que las mejores preguntas son aquellas que no se hacen. En este sentido, el mesoamericanista Jacques Galinier, reflexionando metodológicamente sobre el estudio del ritual a través de explicaciones orales, establece una interesante distinción entre dos tipos de narrativas comprendidas en lo que denomina como "la doble cara de la exégesis", y que describe así:

> Por un lado, la "exégesis externa" corresponde a todas las glosas que los informantes revelan al antropólogo [por petición de éste mediante entrevista] acerca de los actos que está presenciando. [...] Esta "exégesis externa", captada en el momento del proceso ritual, se presenta a veces como una versión estándar, canónica, aceptada por todos. [...] Ahora, esta clase de información no es suficiente de por sí para abarcar todo el campo de la

> interpretación nativa del ritual. Deben tomarse en cuenta glosas contradictorias, a veces de parte del mismo informante en otra manifestación de ese ritual, y confrontarlas para descubrir los elementos comunes [...]. Por eso me parece esencial recurrir a otra clase de comentarios, la "exégesis interna". Así denomino al conglomerado de comentarios desordenados, de cantos, de "pequeñas historias" y sobre todo de chistes, juegos de palabras, que circulan entre los mismos indígenas, *sin que el antropólogo lo solicite*. Constituyen la materia prima tanto de la interpretación de los rituales como de la cosmovisión otomí. Este tipo de información no es en absoluto neutra: en primer lugar, por las circunstancias en las cuales se revela, es decir, la embriaguez, que implica una clase de trascendencia, de "entrada en lo sagrado" y que permite destapar lo reprimido, esto es el "secreto" o la "caja negra" de la cultura otomí. Este secreto se puede resumir así: muerte y sexo. La "exégesis interna" nos enseña que el sistema del mundo se explica a partir de premisas fundamentales que ponen de relieve el papel de la imagen del cuerpo como marco de comprensión de fenómenos cósmicos y, sobre todo, de la fisiología sexual (Galinier, 2001: 456-457).

Galinier llama la atención acerca de dos tipos de discursos diferenciados tanto por su contenido, como por su contexto de enunciación, así como por el papel que el antrópologo desempeña, o no, en su emergencia. Y también, más importante aún, en lo que respecta a su grado de significatividad o utilidad en un estudio de carácter etnográfico que persiga alcanzar un conocimiento profundo de lógicas y categorías culturales más allá de lo aparente. La entrevista *in situ* acerca del ritual, "captada en el momento del proceso", guiada por preguntas que interpelan a los presentes "acerca de los actos que está presenciando", ofrecen versiones de tipo estandarizado. No obstante, paradógicamente, el verdadero discurso sobre el ritual emerge sin pedirlo, a condición de que el antropólogo reconozca el contexto y las condiciones en las que se genera: la ebriedad. La misma naturaleza de este discurso exégetico, definido en términos nativos y no derivado del encuentro comunicativo "entrevistal", tiene a su vez su propio formato: es fragmentario, elusivo, podría parecer banal al formar un "conglomerado de comentarios desordenados, de cantos, de 'pequeñas historias' y sobre todo

de chistes, juegos de palabras". Hay que detenerse aquí. La "exégesis interna" no sólo proporciona un tipo de contenido relevante, con "sustancia", sino que nos advierte acerca de las condiciones particulares en que ciertos tipos de conocimiento emergen, y lo que dichos contextos y formas de emergencia "dicen" acerca de estos conocimiento (en este caso, la embriaguez como una "entrada a lo sagrado" y por tanto a la *black box* otomí asociada con el discurso soterrado del sexo y la muerte, principios a la vez corporales y cosmológicos).

Cabría pensar si este ejemplo no plantea indirectamente la pregunta acerca de qué contextos y formas comunicativas, no solicitadas, se asocian con distintos ámbitos de conocimiento o exégesis, vinculados con otras temáticas (no sólo la interpretación del ritual) en otras sociedades. La "exégesis interna" alcanzaría así el estatus de estrategia metodológica comunicativa que ofrece, junto al contenido, una visión más englobante sobre lo que el contexto y el formato narrativo dicen de éste, y viceversa. La entrevista etnográfica convencional ha quedado bastante atrás. El problema de qué preguntar ya no se presenta como relevante. Más importante es saber dónde y *estar allí*.

Puedo citar de nuevo un ejemplo personal, que me parece relevante a la luz del avance de este argumento. Es cuando el interlocutor sabe lo que va a decir y sobran también muchas veces las preguntas. El papel del etnógrafo debría ser, en este contexto, atender a los ritmos, intencionalidad, organización aparentemente desordenada y condiciones enunciativas de una clase de discurso que, muchas veces sólo mirando hacia atrás, cuando el proceso etnográfico está bastante avanzado, cobra sentido y puede verse el bosque. Sucede, por ejemplo, cuando se trabaja con curanderos o especialistas rituales indígenas. La propia naturaleza del saber ritual exige, como en el caso de Galinier, formas particulares de transmisión, díscolas con frecuencia al formato de la entrevista. Durante varios años visité a un especialista ritual nahua denominado granicero o *tesiftero*, entre cuyas facultades ceremoniales se encuentran, como su nombre indica, el retirar el granizo y controlar el tiempo atmosférico, así como la curación de ciertas enfermedades

que se atribuyen a los espíritus dueños del agua (*ahuaques*).[6] Citaré a continuación algunas reflexiones metodológicas que se derivaron de mis intercambios comunicativos e intentos de establecer entrevistas con este especialista:

> Tratar de dirigir a don Cruz era imposible y, además, terminé por concluir, etnográficamente inútil; no llevaba a parte alguna. Un aspecto interesante de los ritualistas indígenas mesoamericanos en general y de los nahuas en particular es que no suelen concebir el conocimiento desvinculado de la práctica inmediata: "saber" es "saber-hacer", y no un saber en abstracto. [...] Si alguien quería saber acerca de los graniceros sólo podía tener para él un propósito: convertirse él mismo en uno de ellos. Por eso me advertía seriamente a menudo: "Si tienes ese deseo [el de iniciarte], [el rayo] se te va a caer después, no se sabe cuándo y no se sabe en qué parte... no se sabe en qué parte pero para que te registres tienes que tener cuatro rayazos, cuatro rayos, ésa es la verdad".
>
> En las conversaciones la información surgía aquí y allá de un modo en apariencia arbitrario, inquieto a todo intento de sistematización. Don Cruz no hacía concesiones ni tenía el menor interés en mis preguntas: decía lo que quería cuando quería. En ciertas ocasiones me evitaba, o me dejaba plantado el día citado, o salía subrepticiamente de su vivienda por la puerta trasera, lo que parecía vulnerar a todas luces las normas nahuas de interacción y "respeto". Tuvo que transcurrir cierto tiempo para que reparase en lo que ocurría. Si el contenido de lo que afirmaba parecía corresponderse a todas luces con un saber de aplicación "empírica", su forma de transmisión no era en grado alguno menos significativa: era el procedimiento establecido de conducirse con los individuos que están siendo instruidos, iniciados (Lorente, 2010: 100).

A la dinámica según la cual el granicero proporcionaba información subyacía un orden cultural establecido, aunque en un primer momento resultase difícil de percibir. Hay que estar alertados de que, en este caso en particular, *conversar es transmitir*, y que el ritmo dilatado

---

6 Véase *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco* (Lorente, 2011), así como un estudio monográfico de estos ritualistas en Lorente (2017 y 2020a: 63-75).

en sesiones muy espaciadas, a veces con meses de pausa intermedios, junto al carácter fragmentario y "desorganizado" de las descripciones, impuesto deliberadamente por el enunciador, responden al mismo propósito. Fue interesante comprobar, años después, cuando llevé a cabo un estudio regional sobre los terapeutas indígenas, que esta forma de transmisión aparecía insinuada en las historias de vida y genealogías de los curanderos, en las que, junto al discurso público legitimador de su labor —sustentado en un "don" entregado por entidades tutelares, o en contar con él desde el nacimiento—, aparecían también parientes iniciados que, de manera informal y en apariencia casual, les habían ido transmitiendo empíricamente, con comentarios fragmentarios, ciertos conocimientos (véase Lorente, 2020a). En este ejemplo, las formas comunicativas revelan indicios sobre la manera de operar la instrucción, dirigida a la iniciación: los temas y elementos que surgen al parecer sin vínculo van cobrando su sentido al avanzar los encuentros, a la manera de una configuración que se presenta como progresiva y cada vez más ordenada a medida que se le agrega conocimiento, revelándose al mismo tiempo principios subyacentes. De una manera distinta, pero coherente con nuestro ejemplo, puede traerse a colación la obra clásica, ordenada en sesiones-jornadas, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, de Marcel Griaule (1948). Aunque de forma literaria, y con arreglos dirigidos a hacer del libro un texto abierto a un público amplio y no sólo académico, en él se pone en evidencia que el criterio expositor de Ogotemmêli respondía a una lógica interna y resultaba tan interesante en sí mismo como la información cosmogónica proporcionada a Marcel Griaule. Ritmo, asociaciones y modalidades de transmisión que resultan indisociables del saber que se transmite, y que revelan una intención del acto comunicativo (suscitar una trama en la mente del interlocutor) más allá del de la mera enunciación. Escribe Griaule: "Volviendo por el campo cubierto de mijo, el europeo se preguntaba por el sentido de todas estas idas y venidas, de todas estas sacudidas del pensamiento mítico [...]. Las respuestas llegarían más tarde. Formaban parte del inmenso edificio que el ciego hacía surgir poco a poco de las brumas milenarias" (2000 [1948]: 27).

¿Cómo acercarse entonces a un tipo de discurso que no se ajusta a la dinámica de preguntas y respuestas, y cuyo contenido resulta a la vez fundamental para el etnógrafo que busca adentrarse en la antropología del Otro? Se requiere, como enfatiza Chamoux, la presencia continuada del investigador en campo, en ciclos de tiempo completos, con amplitud circadiana, incluyento tanto el día como la noche. El acceso a este tipo de discursos se logra *estando ahí*, exponiéndose el investigador a ciertas situaciones y contextos fortuitos, no forzando o "conduciendo" las interacciones. Y, cabría añadir, prestando atención a los *escenarios* donde transcurren o se detonan las conversaciones. Y, dentro de ellos, a los *objetos*, verdaderos activadores de memoria y suscitadores de discursos y de valores relevantes para el interlocutor. Comencemos por el primero.

Un elemento crucial en las comunicaciones etnográficas o "no directivas", o simplemente en el estar allí y escuchar, lo constituyen los espacios o los lugares en los que la gente habla. A menudo resulta importante recabar testimonios en el contexto de actividad, aunque éste, como señala Galinier, no sea siempre aquél en el que se desarrolla esa misma actividad que se pretende investigar (la oscuridad y la borrachera, y no el ritual, pues las glosas del ritual pertenecen al tiempo nocturno). Los espacios-ambientes definen o configuran en numerosos casos aquello de lo que se habla, así como la dinámica de la interlocución. El espacio significativo para el interlocutor genera temáticas, y suscita reflexiones y asociaciones imprevistas, de una manera ajena a la imposición del antropólogo. La conclusión es que no se puede entrevistar o preguntar en cualquier sitio. De esta manera, hay que destacar la relevancia epistemológica de los testimonios recabados, y los intercambios comunicativos realizados, *in situ*, estando entonces los discursos "encarnados" en la realidad circundante, sobre todo cuando ésta resulta altamente emotiva para el narrador. No se debería, pues, "extraer" al interlocutor de su contexto, bajo la asunción de que pudiera hablar de cualquier cosa en cualquier lugar (una vez más, nuestra idea occidental de la "entrevista" sobrepuesta a otros contextos de alteridad). En su capítulo, Good muestra un ejemplo evocador de esta modalidad de comunicación espontánea y situacional:

> La [...] viuda [...] reveló esta concepción una madrugada cuando la acompañé a su milpa. Ella no había visitado la parcela recientemente porque había llovido de forma adecuada, y halló las matas de maíz altas, vigorosas, con hojas anchas y verdes. Cuando llegamos, les habló en náhuatl: "Ay, mis hijas, ya se levantaron, ya se pararon. ¡Mira cómo son! ¡Mis chulas, qué hermosas son! ¡Tan altas y fuertes! Niñas chulas, crezcan y dénme lo que voy a comer, yo las quiero mucho". Más tarde esa misma mañana me dijo en español: "Tú puedes pensar que estoy loquita, todos los días vengo aquí y me canso, pero me gusta, me gusta ver mi milpita, y estoy contenta en mi corazón al ver el trabajo. Me anima ver las plantitas tanto como me gusta ver a mis hijitos."

Los espacios productivos o existenciales son un importante detonador de discursos y de testimonios en los que emergen categorías y nociones locales, no disociadas del *locus* de la acción o del marco significativo para el actor. Cultivar o recoger la cosecha son, como el ascenso ritual al cerro y el sacrificio en el capítulo de Pitrou, o las ceremonias de posesión documentadas por Ferrándiz a las que nos referiremos más adelante, contextos privilegiados para la documentación de testimonios muchas veces espontáneos (y el registro de asociaciones o la realización, quizá, de preguntas).

En cuando al segundo aspecto de estas interacciones comunicativas espontáneas cabe señalar a los objetos que se encuentran en los contextos de enunciación. El maíz o las ofrendas, en los ejemplos mencionados, y en realidad toda una serie de elementos dispares presentes en los más diversos escenarios, irrumpen a menudo en el primer plano de la conversación o narración. En nuestro caso personal, podemos referir la manera en que elaboramos una historia de vida articulando (es decir, restituyendo la articulación del mismo interlocutor) precisamente dos ejes: los espacios o escenarios de lo que podría denominarse como "topografía vital cotidiana" de un anciano de una comunidad rural española, con los objetos presentes en tales lugares. Ambos elementos se constituyeron en incentivadores y vertebradores de un discurso ajeno en gran medida a las preguntas del etnógrafo, y generador de estructuras narrativas con una lógica distante de la linealidad cronológica y las formas temporales de orden y asociación. Espacios y

objetos fueron los detonadores de un discurso biográfico con su propia estructura espacio-asociacional narrativa, organizada como una emergencia situacional a partir de espacios existenciales y objetos-memoria (véase Lorente, 2013). La conclusión que se desprende de ello es que los objetos constituyen a menudo recursos principales del encuentro comunicativo en la experiencia de campo, que pueden hacer emerger no sólo informaciones significativas para el etnógrafo sin solicitarlas mediante preguntas, sino contribuir a manifestar estilos narrativos y formas culturales de asociación o de exposición por entero ajenas al mundo del investigador.

Citaremos en este sentido un ejemplo clásico, icónico, que ilustra la importante presencia de objetos en los contextos comunicativos etnográficos, y que contribuye a poner de relieve un aspecto más de esta dimensión objetual de los discursos o enunciaciones: el revelar claves imprevistas de la relación entre la cultura material —por seguir una expresión común de la jerga etnográfica— y el ámbito cosmológico o metafísico. Volvemos a la obra de Griaule ya mencionada:

> La cesta había sido ominosamente relegada.
>
> Había vuelto al misterio tras la espalda de Ogotemmêli y nadie volvió a hacer alusión a ella. La exhibición al sol de este desecho había sido como un desafío a la vanidad del mundo. Por lo demás, había cumplido su tarea. Todo era ahora claro y la geometría divina se precisó. Pudimos empezar con la enumeración detallada de los seres escalonados en los cuatro puntos cardinales del edificio.

Se trata de la cesta a la que recurrió en sus explicaciones Ogotemmêli: "una cesta ennegrecida por el polvo y el hollín del interior [de su vivienda]. Una cesta de abertura redonda y con el fondo cuadrado, desfondada y desbocada, un botín de la miseria [...]. Pasando la mano lentamente sobre este desecho, explicó el sistema del mundo" (Griaule 2000 [1948]: 37).

Parafraseando a Monaghan en su capítulo, si se pueden establecer fructíferas conversaciones en torno a los documentos históricos, también se puede conversar —o escuchar— acerca de los objetos.

Junto a estas consideraciones, huelga decir que existe una predisposición diferencial de cada cultura a las exégesis y los testimonios verbales, teniendo el lenguaje en cada caso una importancia diferente: hay sociedades y pueblos indígenas más, por así decir, exégetas o "habladores" que otros. Lo verbal no ocupa siempre el mismo lugar en la vida social. Pero no puede obviarse además, como propone Good en su capítulo citando a Bloch, que existen ámbitos culturales de una sociedad, o culturas enteras, donde sencillamente las modalidades de transmisión del conocimiento no pasan por la oralidad, y el conocimiento muy raras veces se verbaliza: llegándose así, cabría asumir, al punto cero de la entrevista. En otras palabras, la cultura no pasa por el lenguaje; más bien, "los conceptos se adquieren mediante la acción y la experiencia en la vida; es en las prácticas empíricas donde los humanos desarrollan su capacidad de abstracción [... y] muchos saberes clave no pueden comunicarse verbalmente". Aquí, la observación y participación cobrarían lógica primacía metodológica frente al registro oral, y entraría en juego con fuerza la figura completa y corporal del etnógrafo.

Pero no siempre la existencia de un saber "incorporado" excluye la utilidad y complementación del registro testimonial. Ferrándiz, al estudiar en su capítulo el "aprendizaje corpóreo" del espiritismo, centrado en el empleo del propio cuerpo del etnógrafo como instrumento metodológico y de aprendizaje, explica:

> A medida que aumentaba la confianza con los espiritistas, me iba haciendo más versado en ese *lenguaje silencioso* que discute Hall (1959) y que consistía en descifrar e incorporar, literalmente, los códigos de comportamiento no verbales, tanto en relación a la corporalidad como a su ubicación espacial según los significados y acciones prácticas y rituales de los espiritistas. [...] Me sometí a múltiples ceremonias de limpieza, curación, e incluso a dos de iniciación, sin demasiado éxito. Todo ello lo aprendía mirando sus acciones y mimetizándolas con mi cuerpo. Es decir, aprendí la corporalidad espiritista a través de algunos de los que Bourdieu (1972) llama "ejercicios estructurales" de asimilación práctica y corpórea del *habitus* que estaba estudiando: las pautas de posturas codificadas, los estados alterados de conciencia, las distintas acciones y roles rituales (de *banco* a *paciente*),

> etc. En este sentido, mi propio cuerpo era un instrumento fundamental de investigación, y su inserción paulatina en los campos corpóreos del espiritismo me permitió entender mucho mejor los niveles más somáticos de la posesión.

No obstante, Ferrándiz acude paralelamente a un sinfín de registros testimoniales complementarios:

> Desde el principio de mi investigación, también dediqué una buena parte de mi tiempo a recoger testimonios de diferentes médiums sobre la posesión. Entre las filmaciones y las entrevistas, pude ir elaborando, poco a poco, lo que podríamos llamar *historias de cuerpo* o *itinerarios corporales* (Esteban, 2004). Estos itinerarios corporales tienen una finalidad semejante a las historias de vida, pero virando el interés hacia lo que le ha pasado al cuerpo del informante durante un periodo determinado de tiempo. Siempre en el entendimiento de que, lo mismo que una historia de vida bien hecha puede plasmar un momento histórico en toda su complejidad, podemos descifrar las prácticas corporales de una manera semejante en relación con el contexto social, político, cultural e histórico que la produce y le da sentido.

En suma, incluso cuando el conocimiento dominante es no verbal, las narrativas pueden muchas veces ser consideradas y combinadas con el aprendizaje corporal de prácticas empíricas.

Volviendo a las modalidades comunicativas ajenas a la dinámica de la entrevista, varios autores del libro reflexionan sobre el uso de recursos etnográficos que buscan actuar como "detonadores" de discursos en diferentes contextos del trabajo de campo. Se trata de estrategias que rehúyen el control o la imposición, y que buscan, al insertarse en contextos comunicativos preexistentes, suscitar exégesis, testimonios o comentarios, logrando la eclosión "espontánea", asociativa, de información. Son formas de afrontar una pregunta tácita cuya respuesta la constituye el recurso: ¿Cómo inducir narraciones si no es mediante una entrevista? ¿Cómo solicitar relatos sin recurrir a formatos rígidos o en exceso directivos?

En el libro encontramos cuatro de estos recursos-respuestas que evitan el formato de entrevista. Uno, el empleo de documentos históricos y textos escritos. Monaghan dedica a este aspecto su capítulo, donde plantea una original reflexión metodológica acerca del uso de documentos históricos y textos escrituarios —legajos archivísticos, códices, lienzos, mapas coloniales, expedientes legales— tanto en el diseño de investigación como a todo lo largo del proceso etnográfico. En distintas situaciones de trabajo de campo, sea buscando suscitar narraciones y comentarios esclarecedores, sea como simple medio de indagación, indica: "los documentos constituyen una fuente fértil de preguntas, permiten establecen temáticas que preocupan a nuestros interlocutores [...] o definir puntos de partida para entablar conversaciones muy productivas". Son significativos los casos de aquellos investigadores que, en sus trabajos de campo, "llevan consigo copias de códices o lienzos a las comunidades indígenas. Con el facsímil pictórico en mano —objeto de gran interés para los pobladores— los investigadores pueden realizar entrevistas muy fructíferas y productivas. [...] En este sentido, muchas veces estas conversaciones generadas en torno a documentos abordan durante su desarrollo, e inesperadamente, temas relacionados con la historia, la religión, la organización social y un largo etcétera". La metodología procede situando los documentos en un contexto comunicativo preciso, y Monaghan ofrece ejemplos de exégesis y descripciones, o incluso de nuevas versiones de la historia local, surgidas en torno a ellos. Sin el recurso de la "entrevista", los documentos suscitan discursos que no están sujetos necesariamente a las preguntas (o al conocimiento) del etnógrafo.

Dos, el empleo de fotografías mostradas al interlocutor. Recurriendo a imágenes de objetos ceremoniales, Taggart muestra en su capítulo cómo un informante puede extenderse en descripciones sobre el desarrollo de ciertos rituales celebrados años atrás, proporcionando exégesis al respecto. Tres, en el mismo capítulo, Taggart muestra los efectos de recurrir, en el marco de un contexto comunicativo, a un libro escrito por el etnógrafo. Refiere: "Nacho comenzó su largo comentario mencionando un libro que yo había escrito, y que se le había extraviado [...]. 'No sé si eso lo tienes en tu libro, si lo tienes escrito, a lo mejor sí

porque fue hace mucho tiempo que lo escribiste y recordamos muchas costumbres'."

Cuatro, el visualizar y discutir videos realizados a los informantes, donde éstos aparecen grabados en contextos o situaciones en que nunca han podido observarse (como ceremonias de trance). Ferrándiz trata el valor metodológico de estas grabaciones como detonadoras de exégesis, interpretaciones y comentarios:

> Cuando bajaba a Soublette con copias de las cintas [...] casi siempre se organizaban sesiones para verlas. El tono de los comentarios tenía una clave fundamentalmente humorística —muchos de los médiums se veían en trance por primera vez— pero también se producían discusiones mucho más acaloradas sobre diversos aspectos del ritual, de la adecuación y calidad de los trances, o de la propia práctica espiritista en general. Desde el punto de vista metodológico, resultó un punto de inflexión: poder discutir las cintas con calma, pasarlas para atrás y para adelante, pararlas, ver en detalle un gesto, una acción, y discutirlo con los propios protagonistas. Fue en estas sesiones de visionado de vídeo con mis informantes donde aprendí más detalles técnicos sobre la posesión espiritista.

Una metodología susceptible de complejizarse al ser los propios informantes, como indica Ferrándiz, quienes en ocasiones graban los videos.

Recapitulando los cuatro recursos señalados: el empleo de documentos históricos y expedientes, fotografías, libros o la visualización de videos, más que dinámicas de "entrevista" propiamente dichas, apela a aspectos significativos para los interlocutores (significatividad determinada previamente mediante la evaluación del contexto cultural específico durante la investigación de campo), en cierto modo de manera semejante a la de los objetos que ya hemos referido, con la salvedad de que estos recursos constituyen a menudo elementos exógenos.

Ahora bien, en cuanto a las entrevistas "propiamente dichas", entrevistas abiertas y semiestructuradas principalmente, encontramos reflexiones explícitas en el volumen. Algunas giran en torno a las técnicas de registro, demasiado intimidantes, que pueden resultar invasivas. Jociles, por ejemplo, señala:

> muchas veces no es conveniente ni deseable intentar este tipo de registro, porque la grabadora –y más una cámara de vídeo– les recuerda ostensiblemente [a los interlocutores] que están siendo observados, generándose así "el efecto inspector" (Labov, 1976). Se debería restringir el uso de la grabadora o cámara audiovisual a aquellas situaciones -como conferencias o reuniones de trabajo- donde es común o previsible su uso, situaciones que varían según los parámetros culturales.

Y Ferrándiz, por su parte, e inversamente, llama la atención sobre la conciencia y cliché que tienen numerosos informantes sobre la entrevista y la grabación como método distintivo de la investigación y, en ciertos casos, deseado recurso legitimador del sujeto *entrevistado*. Así, mientras uno de sus interlocutores ironizaba: "'Vengo psicológicamente preparado para hablar contigo aunque, te diré, esto parece la consulta de un psicoanalista, con su diván y todo' [...]. Siempre bromeábamos —escribe el autor— sobre la estructura jerárquica de la entrevista y mis renovadas estrategias de 'tortura' para sacarle información", otro, grabadora en mano, y "en voz innecesariamente alta, se *autoentrevistaba* y recababa opiniones sobre el espiritismo a la gente que se encontraba por la calle [...] paseando ostensiblemente a *su* antropólogo [...] para solucionar algún problema de legitimidad local que yo desconocía [...] [con una] exhibición en la que se establecía públicamente el *interés científico* de su práctica".

Entrevistar y registrar puede ser entonces, dependiendo del contexto cultural —más o menos familiarizado con este recurso dialógico— algo improcedente e impositivo sobre las pautas comunicativas locales (como se discutió al comienzo principalmente en contextos indígenas), pero también un encuentro deseado cuya dinámica el informante conoce y controla o incluso domina (en el caso, por ejemplo, de sectores de las clases populares) y al que se le atribuye la asignación de autoridad, destreza técnica o teórica sobre un tema, excepcionalidad del entrevistado, visibilidad social, etc., aspectos identificados como positivos o enaltecedores. Y en este sentido, no sólo, como citaba Chamoux al comienzo, los colegas de otras disciplinas asocian o identifican al antropólogo con el investigador que pasa el tiempo en trabajo de

campo "entrevistando informantes, haciendo preguntas y registrando testimonios", sino que son los propios informantes quienes llegan a vincular a éste, o a la investigación social en general, con la realización de entrevistas.

Pero en lo que la mayoría de los autores del libro inciden, refiriéndose a la entrevista —cualquiera que sea la modalidad que ésta adopte—, es en la advertencia de no concebir lo verbal de forma independiente o disociada de las prácticas sociales. Así Pitrou, refiriéndose a la dinámica de la entrevista etnográfica, y definiendo su momento de realización dentro del proceso etnográfico, sostiene la recomendación heurística de entrevistar únicamente después de observar —con el fin de evitar que los discursos sean sólo el reflejo de la ideología del grupo, o que éstos redunden en la fabricación de una realidad omitiendo hechos importantes que no se expresan—. En este sentido, critica

> el empleo —demasiado frecuente, a mi juicio— de fragmentos de entrevistas como pruebas en una argumentación. Este tipo de demostración considera que las palabras transcritas poseen un nivel de realidad que permite construir la autenticidad del discurso del etnólogo cuando expone sus interpretaciones. [...] No se trata, por supuesto, de insinuar que no se le debe dar la palabra a las personas con quienes los etnólogos llevan a cabo sus investigaciones [...]. Al contrario, resulta imprescindible contar con las exégesis autóctonas si se pretende que las interpretaciones propuestas por un investigador puedan sustentarse en las concepciones indígenas. Lo que quiero decir es que la práctica de la entrevista resulta mucho más pertinente cuando se utiliza *después* de realizar la descripción adecuada de un fenómeno —un rito, una técnica, cierta ceremonia, la organización espacial, etcétera—. Es más riguroso empezar diciendo "lo que hay" antes de preguntar a la gente su opinión acerca de un tema. Se puede tomar como principio, valido para todas las sociedades humanas, que *la gente no hace lo que dice* y que *no dice lo que hace*. Esto no se debe a que existan secretos, suerte de *black box* social que la gente trataría de ocultar frente a la mirada del investigador. Es mucho más sencillo. Cada uno lo sabe por experiencia propia: actuar —sea en la vida cotidiana o en contextos rituales— implica un hiato entre normas explicitas y prácticas.

La consideración de los testimonios a la luz de las acciones es reivindicado por otros autores en el volumen, además de Pitrou, como Good, Dehouve, Taggart, Ferrándiz, Fernández Juárez o Jociles. Chamoux sostiene al respecto:

> El relato de un informante sobre una acción, un procedimiento o un ritual resulta muchas veces esquelético y parcial. Evidentemente, puede existir, por parte del informante, la voluntad de disimular, engañar o extraviar al antropólogo, aunque no es tan habitual. Las omisiones o errores más frecuentes surgen simplemente de la dificultad de explicitar la acción, pues permanece implícito lo que es trivial en la comunidad de prácticas, lo que no es necesario decir en la vida ordinaria. La dificultad es muy patente cuando se trata de relatar rituales y, aún más, de describir técnicas. [...] Este problema lo encontraron los enciclopedistas de la Ilustración en el siglo XVIII. Al entrevistar a los artesanos en sus talleres, reunieron descripciones verbales de calidad desigual, listas de términos técnicos más o menos completas, y corrigieron los datos con varios informantes, todos excelentes oficiales para tejer, pero no todos ellos aptos para explicar. Sin embargo, la información verbalizada, obtenida con mucho esfuerzo, no les pareció suficiente: "porque hay artes tan particulares y maniobras tan delicadas que [...] es difícil hablar de ellas con precisión. Entonces tuvimos [...] que volvernos aprendices y hacer malos obrajes para enseñarles a otros cómo hacerlos bien" (traducción libre de la autora).
>
> El trabajo de campo no se limita, pues, a registrar lo verbal. La dialéctica necesaria entre entrevistas, observaciones y experimentación más o menos participativa fue planteada un siglo y medio antes de Malinowski por los enciclopedistas.

Sandstrom y Sandstrom aportan un brevísimo ejemplo de aquello que las entrevistas, ajenas a la realidad observada, no detectan, y cómo el discurso puede contradecirse con la práctica. En su estudio sobre los nahuas de la Huasteca veracruzana, escriben: "pese a entrevistar a muchos nahuas que afirmaron reiteradamente la importancia de que los hermanos varones permanecieran juntos, nos encontramos con que las hermanas eran más importantes en los patrones de residencia de lo que sospechábamos".

La relevancia de lo verbal estriba, pues, en inscribirlo, de acuerdo con un criterio u otro, en un amplio contexto de prácticas con el que mantiene vínculos dialécticos. La existencia de códigos implícitos, de hiatos entre normas y prácticas, de conocimientos "incorporados", de dificultad de explicitar la acción, de sobreentendidos acerca de lo que se concibe como trivial, o el intento deliberado de mostrar una realidad idealizada o de confundir no resta importancia a la información verbalizada (plegarias, exégesis internas, adivinanzas, etcétera) para acceder a la significación local de los fenómenos o a la formulación de las concepciones o teorías indígenas que, posteriormente, guían las interpretaciones del investigador. En todos los capítulos, el empleo del registro verbal está contextualizado en investigaciones de campo de larga duración que documentan, mediante la observación participante —en mayor o menor grado—, los fenómenos de estudio en su doble vertiente de acciones y de discursos. Incluso, como señala Jociles, cuando los discursos son, en sí mismos, las acciones, advirtiendo la autora al respecto sobre este punto del peligro que implica "tomar a los sujetos como 'informantes' que con palabras refieren cosas antes que como agentes sociales que 'hacen cosas' con palabras"; esto es, sobre la necesidad de problematizar las conversaciones preguntándose el etnógrafo tanto acerca de "lo que se relata en ellas" como del "por qué se relata".

De modo que, aunque el trabajo de campo no consiste sólo en hablar con informantes o en hacer preguntas, la dimensión verbal, surgida en diversos tipos de contextos comunicativos, reviste una importancia analítica destacable. Valores y conceptos nativos (Good), historias de vida (Taggart), historias del cuerpo (Ferrándiz), antropología recursiva o del otro (Neurath), exégesis autóctonas y concepciones de prácticas indígenas (Pitrou), análisis y modelos para el estudio del ritual (Dehouve) o el punto de vista de los enfermos aymaras de Bolivia en su dinámica asimétrica con los médicos de los centros de salud (Fernández Juárez), junto a distintas preocupaciones tratadas en los capítulos, recurren a la perspectiva local y al punto de vista *emic* obtenido, entre otros recursos metodológicos, a través del registro oral.

Trayectorias retrospectivas y escritura etnográfica

Una estrategia seguida por varios autores es la de darle a su capítulo la estructura de una trayectoria retrospectiva de su propia investigación: bien revisando el desarrollo completo de su trabajo de campo, bien eligiendo ciertos momentos puntuales —anécdotas, experiencias, situaciones significativas— que utilizan como contexto o recurso expositivo, bien brindando un itinerario que incluye investigaciones en varios lugares. Esta manera de redactar que recurre con frecuencia al diario de campo para extraer reflexiones, viñetas o pasajes narrativos exige el dominio de recursos textuales y estrategias retóricas que conciernen al ámbito de la escritura etnográfica. Hablando acerca de las monografías en antropología explican Hammersley y Atkinson, "la etnografía es, inevitablemente, una empresa textual [...]. El mundo no se divide a sí mismo en capítulos y subtítulos según nuestra conveniencia. Existen muchos arreglos, contrastes y estilos 'literarios' que podemos imponerle, más o menos legítimamente, al mundo" (1994 [1983]: 259, 260). La afirmación también es válida para la escritura de reflexiones metodológicas e induce a pensar en la creatividad de estilos argumentales a los que resulta posible acudir en este tipo de ejercicios expositivos. Unido a las distintas formas de escritura, desencorsetadas muchas veces de las rigideces de los informes académicos, que ensayan formatos didácticos para traducir la experiencia sobre el terreno, destaca la posibilidad de elaborar formas argumentales volcadas a describir, ya sea los aspectos teóricos, ya las dimensiones más prácticas de la investigación etnográfica.

El capítulo de Millán plantea explícitamente un "testimonio" de su experiencia a lo largo de diferentes momentos teóricos de la antropología mexicana, analizando la manera en que los marcos conceptuales dominantes marcaron el hilo de la etnografía y de lo que se debía investigar en distintos periodos históricos. Centrada en la misma época, Good traza un análisis metodológico retrospectivo mediante fragmentos de su diario de campo y contraponiendo interpretaciones divergentes de los mismos datos surgidas a lo largo de su maduración como antropóloga. Ferrándiz efectúa una lectura pormenorizada de

su trabajo de campo desde una perspectiva metodológica, y a la vez le ilustra al lector acerca de cómo construir una narrativa etnográfica de este género articulando diferentes registros textuales: transcripción de entrevistas grabadas, viñetas etnográficas y fragmentos editados de su diario de campo para, pasando de un registro a otro, "evocar la textura de un trabajo de campo entre espiritistas, así como su dificultad metodológica e interpretativa", lo que "enfrenta al autor a sus líneas de argumentación preferentes para demostrar su presencia *allí*". Con un estilo a la vez narrativo, descriptivo y dialógico —no exento en ocasiones de humor como recurso también metodológico—, Ferrándiz aborda el acceso al campo, la selección de los lugares de estudio, el establecimiento de relaciones y la caracterización de sus "informantes", la dinámica de los diversos tipos de entrevistas, las variadas formas de reciprocidad etnográfica, o los "pequeños y grandes encuentros, desencuentros, cruces de interpretaciones, ajustes metodológicos, descubrimientos y dudas", unidos a la fase final de salida del campo y la adquisición de una mirada distante a través de la experimentación de la otredad. Su análisis trae a la mente otros ejercicios narrativos y de reflexividad metodológica, al tiempo que de autocuestionamiento a diferentes niveles, incluso de la figura y el papel del etnógrafo, como el clásico de Paul Rabinow, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos* (1992 [1977]).[7] Pero también se escucha una discusión tácita o soterrada con los dilemas planteados por los autores posmodernos en torno al establecimiento —discursivo— de la autoridad etnográfica (Geertz, 1989 [1988]; Clifford y Marcus, 1991). ¿Monologismo? ¿Polifonías? ¿Quién habla en la etnografía y quién "testifica" los hechos? ¿Cuántos "yoes" hay? (Clifford, 2001). Ferrándiz no habla *por* los otros, más bien son los otros quienes hablan a través de la heteroglosia, pero una heteroglosia subordinada e integrada en la recapitulación de la trayectoria metodológica. El texto introduce y yuxtapone múltiples voces en un ejercicio de intertextualidad entre las reflexiones del etnógrafo

[7] Podríamos traer también a colación el diario *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris (1934), de la tradición francesa temprana, y *Les lances du crépuscule. Relation Jivaros, Haute-Amazonie*, de Philippe Descola (1993), de carácter más reciente [existen traducciones al español de ambos: Leiris (2007), Descola (2005)].

y los discursos de médiums y espíritus, integrando coordinadamente metodología y miradas de los actores sociales implicados, en un itinerario autobio-metodológico riguroso, a veces con guiños de monólogo interior que transmite al lector pensamientos y conclusiones.

Además, este tipo de ejercicio revisionista tiene la ventaja de configurar —más allá de una historiografía del trabajo de campo concreto— una suerte de diseño de investigación y metodología etnográfica específica para estudiar ciertos fenómenos sociales determinados, que se plantea a través de la tensión y articulación de diferentes decisiones y métodos. Un modelo, con muchas comillas, que podría adecuarse a otras situaciones de carácter semejante. En su autoetnografía reflexiva entre los evuzok, el antropólogo africanista Lluís Mallart proyecta una mirada retrospectiva sobre su experiencia y plantea: "debo señalar que la pauta de análisis que presento [...] no fue elaborada, ni mucho menos, en mi mesa de estudio antes de iniciar el trabajo sobre el terreno. Esta pauta es el resultado de diversas aproximaciones; de improvisaciones; de muchas dudas y tanteos; de observaciones y conversaciones de corte muy distinto; y, en fin, de otras investigaciones etnográficas que, en un principio, no estaban relacionadas" (Mallart, 1996: 193). Una "pauta" que, fiel a su contingencia y especificidad, ofrece no obstante, en su misma empresa de escritura etnográfica, cierta característica de "diseño" más amplio aplicable, o dialogable, con otras investigaciones temáticamente relacionadas. Algo semejante a lo que sucede con el capítulo de Fernández Juárez, quien plantea un argumento metodológico entretegido con dilemas morales y reflexiones sobre la intervención-participación del antropólogo en una coyuntura asimétrica de salud intercultural, susceptible de confrontarse con contextos indígenas análogos.

En este sentido, los géneros autobiográficos de escritura etnográfica, en primera persona pero sin ejercer un control impositivo sobre las voces de los interlocutores nativos, que muestran cómo se obtuvo la información presentada y analizan críticamente las experiencias que se articularon en el trabajo de campo, representan un fructífero ejercicio metodológico que contribuye al cuestionamiento y desarrollo de la etnografía. Se podrían citar dos ejemplos relativamente contemporáneos referidos a dos áreas culturales distintas de América Latina: *La*

sangre del cóndor, del andinista Mario Polia (2001 [1997]), o *Librar el camino*, del mesoamericanista y sudamericanista Miguel Bartolomé (2002). Dichos trabajos, como el de Lluís Mallart ya referido, parecieran constituir por otro lado una suerte de extensa introducción metodológica-experiencial sobre las condiciones y derroteros del trabajo de campo, presentada de forma independiente a las obras de exposición de resultados etnográficos, lo que viene a ser común cuando dichos ensayos adoptan la forma de libros. No obstante, además de los que integran como capítulos obras como la presente, hallamos también este género de textos situados al comienzo de la propia monografía etnográfica, a manera de obertura metodológica. Un ejemplo sería la introducción de *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales* (Pitarch, 1996), donde, junto a revisiones bibliográficas críticas y análisis metodológicos retrospectivos que abordan el papel del investigador, o la relación entre las dinámicas etnográficas y el fenómeno de estudio, se brinda a los lectores una serie de criterios etnográficos para evaluar el estatus de los datos recabados, la veracidad y rigor de los análisis o el tipo de inferencias extraídas del material de campo.

No encontramos en este libro etnografías experimentales construidas a partir de la priorización de las voces sujetas a poca edición que se ofrecen desencadenando su propia estructura, o mediante recursos altamente dialógicos (como, por ejemplo, los trabajos de Shostak, 1983, o Crapanzano, 1980), propios de cierto momento teórico de la antropología estadounidense más radicalmente "literaria", cuando se buscó criticar tanto la tercera persona omnisciente de los etnógrafos clásicos con su "presente etnográfico" como las relaciones desiguales y asimétricas entre el investigador y sus sujetos de estudio sometidos por la autoridad textual (la denominada "crisis de representación", Marcus y Fisher, 1986). La escritura etnográfica que predomina en los capítulos del libro oscila entre la primera y la tercera persona, y busca instituirse en un recurso expositivo, analítico, con propósitos más académicos que literarios o retóricos. Se centra en explicitar la metodología y esclarecer con sistematicidad su aplicación sobre el terreno acudiendo, en ocasiones, a presentar brevemente el material etnográfico resultado de las investigaciones. Algo que pareciera ajustarse a la afirmación

de Hammersley y Atkinson (1994 [1983]: 276) acerca de que "la etnografía muestre y demuestre lo adecuado de su metodología y de sus afirmaciones empíricas", esto es, que en la presentación conjunta de ejemplos etnográficos y de la metodología aplicada en la investigación esta última se presente como legítima y se justifique a sí misma a partir de sus resultados.

Pero además de constituir un recurso expositivo, la escritura etnográfica aparece en varios capítulos como parte de la experiencia metodológica más general, como pilar del método etnográfico; en otras palabras, como una metodología en sí misma de la investigación etnográfica. Atendiendo a las cuatro fases en que sucintamente suele describirse el conjunto de una investigación antropológica —diseño de investigación, trabajo de campo, análisis y escritura de resultados (fases que, se vio, integran un proceso menos lineal que el que sugiere su enumeración taxonómica)—, la escritura en tanto método recorrería, transversalmente, todo el proceso etnográfico, participando en cada fase y contribuyendo al ejercicio constante de reflexividad, replanteamiento y desarrollo de la investigación (Guber, 2011, 2013; Borneman y Hammoudi, 2009; Mannik y McGarry, 2017, entre otros).

Los capítulos de Chamoux, Good, Jociles o Taggart permiten entender que la escritura etnográfica constituye un *continuum* que comienza con las notas de campo y la redacción de un diario etnográfico (del que se habló en el apartado relativo a la observación participante) y continúa con distintos formatos —como los informes etnográficos provisionales que, explica Chamoux, ayudan a esclarecer los datos de campo— a lo largo de un proceso que, mucho después, deriva en formatos académicos de escritura etnográfica gradualmente conclusivos (artículos, monografías) acerca de los "resultados" de la investigación. Esto es: un prolongado camino de transformación y elaboración textual de la información etnográfica por medio de distintos géneros que constituye, todo él, considerado en su conjunto, un amplio proceso de escritura (Emerson, Fretz y Shaw, 1995; Sanjek, 1990; DeWalt y DeWalt, 2002; Velasco y Díaz de Rada, 1997, entre otros).

Tal vez sea el capítulo de Pitrou el que más explícitamente reflexiona sobre el papel de la escritura en el proceso de construcción de la

investigación, esto es, durante el mismo contexto etnográfico del trabajo de campo y la configuración del objeto de estudio, por medio de una circularidad o reflexividad que avanza hacia la teorización problematizando —conscientemente— la descripción y categorización en un itinerario no lineal, incesante y complejizador. En este sentido, el ensayo ofrece una visión original acerca de lo que podría denominarse como una "heurística de la escritura y la descripción". Describir implica descomponer los fenómenos en actos y palabras (glosas indígenas), disociando la narración etnográfica en tres soportes textuales distintos: diario cronológico, cuaderno con episodios, cuaderno con transcripciones y traducciones. Describir permite detectar lógicas subyacentes, articulación entre episodios, eventos no entendidos, y formular problemas que guían la observación e interpretación. "Practicando este 'ir y venir' entre descripción, problematización y nuevas observaciones se desarrolla un proceso de teorización [...] —que no tiene nada que ver con la referencia a las teorías de los demás— pues pone bajo la luz la reflexividad de los propios actores". Pitrou identifica la descripción etnográfica con la escritura de un guión de cine:

> En esa época yo impartía clases de filosofía del cine en París, y había reflexionado sobre el lenguaje cinematográfico y su relación con la escritura. Pero fue durante el trabajo de traducción del guion [de cine] cuando tuve la suerte de confrontarme con la dificultad de hallar las palabras adecuadas para describir una escena antes de filmarla. También aquí hay que encontrar un equilibrio para no olvidar los elementos importantes de una situación, pero sin volver el texto pesado con anotaciones inútiles. *Un buen guion tiene a la vez que describir de manera meticulosa la coexistencia y la sucesión de elementos y eventos, y dar también a ver o a entender sus reglas de composición*. Desde cierto punto de vista, existe, pues, un objetivo común en la escritura de un guion cinematográfico y en la escritura etnográfica, salvo por el hecho de que, en el segundo caso, el espectáculo existe antes del texto que tratará de ofrecer de él un informe sintético (énfasis añadido).

La descripción contribuye a la teorización en un sentido añadido al propuesto arriba: al percibir una contradicción entre una palabra y

aquello que trata de describir; esto exige "practicar una operación de substitución, utilizando otro término o, en ciertos casos, inventando un neologismo", o efectuar "una operación complementaria a la utilización de nuevas palabras [...]: redefinir una noción bien conocida [...] para darle un contenido semántico más complejo y congruente" con lo descrito. La descripción involucra así el cuestionamiento o creación de términos antropológicos, derivando entonces en la creación de teoría etnográfica (en el sentido expuesto más adelante en el apartado relativo a la etnografía como teoría). Describir implica, en última instancia, teorizar, a partir de las conceptualizaciones indígenas.

Otra reflexión acerca del carácter heurístico de la descripción aparece en el capítulo de Chamoux, al hablar la autora de la utilidad metodológica que reviste el método estructuralista para producir descripciones sistemáticas que contribuyen a explicitar lógicas subyacentes de los fenómenos, permitiendo avanzar en su significación durante el trabajo de campo:

> Más allá de las posturas generales, filosóficas, sociológicas y a veces doctrinarias que originaron numerosas disputas intelectuales en su época de mayor fama, reparé, con cierta sorpresa, en la gran eficacia del estructuralismo como método de investigación, sin necesidad de referirse a sus aspectos teóricos habitualmente mencionados (teoría general de la mente humana, semiología, método interpretativo, etc.) [...]. De hecho, en la investigación de campo, el método estructural se reveló de interés heurístico y de gran ayuda para la descripción y disposición ordenada de sistemas simbólicos indígenas, y muy útil para avanzar y, sobre todo, orientar sistemáticamente la recolección de los datos. Ciertos métodos prestados por la fonología son perfectamente aplicables: buscar las relaciones de equivalencia o de oposición; construir paradigmas específicos. A partir de tal elaboración, se construyen clases o taxonomías, etcétera. [...]. Notamos que, considerado como instrumento de trabajo de campo, el método estructural se encuentra desviado de su postura teórica primitiva, según la cual la significación se halla en las relaciones de oposición y no en los contenidos simbólicos de los elementos. Usado en la investigación, el método estructural produce un esqueleto, muy útil, pero sólo un esqueleto: el antropólogo podrá después

> llenarlo con la carne de los contenidos simbólicos y los significados que reúna poco a poco en el curso su investigación, y que se vuelven explícitos.

Usado al abordar por vez primera rituales que resultan confusos, esta descripción contribuye al "proceso de identificación de los elementos asociados u opuestos, sin saber nada o muy poco de sus significados, y se asiste a la construcción de hipótesis que tendrán que ser verificadas después". Así, "un esquema paradigmático de asociaciones y oposiciones puede elaborarse entonces como patrón de investigación y, al avanzar el estudio, los vacíos de significado se van llenando poco a poco con lo que dicen los informantes, con lo que se escucha, con lo que se observa". La descripción surge también aquí como un método para recabar, problematizar, interpretar y continuar profundizando en torno a la información etnográfica.

En diferentes capítulos, la escritura etnográfica está centrada en mostrar cómo la clave de la investigación antropológica reside precisamente en la figura completa del investigador (corporal, mental, sensorial, verbal y no verbal, etc.), en la dimensión "subjetiva" y total de la persona del etnógrafo como herramienta principal de la experiencia de campo. No se trata del subjetivismo narcisista, egotista o complaciente que se le ha censurado a la antropología textual posmoderna, sobreensalzado en las autoetnografías del yo, sino de la subjetividad como método constitutivo del quehacer etnográfico. Los ensayos muestran la presencia reflexiva de la experiencia etnográfica del autor y la evocación de las condiciones del "terreno", a la vez que se refleja también al "otro". Como explica Descola en su Post-Scriptum a *Las lanzas del crepúsculo*, titulado "Las escrituras de la etnología":

> El taller del etnólogo es él mismo y su relación con un pueblo dado, sus ingenuidades y sus astucias, la marcha tortuosa de su intuición, las situaciones donde el azar lo ha colocado, el papel que le toca desempeñar, a veces sin saberlo, en las estrategias locales, la amistad que puede vincularlo con un personaje a quien convertirá en su principal informante, sus reacciones de entusiasmo, de cólera o de disgusto, todo un mosaico complejo de sentimientos, de cualidades y de oportunidades que confiere a nuestro

> "método de investigación" su coloración particular. Ahora bien, es esta parte constitutiva de nuestro enfoque científico la que los preceptos [clásicos] de la escritura etnológica obligan a silenciar (Descola, 2005 [1993]: 428).

Así, la escritura etnográfica puede también abandonar los preceptos objetivistas y de exposición de resultados para convertirse en explicitadora del protagonismo metodológico que reviste el etnógrafo.

Examinar las estrategias textuales de los diferentes capítulos nos lleva a detenernos a analizar cómo se han escrito, cómo eligen determinados recursos y modalidades pedagógicas para hablar y reflexionar acerca de la experiencia etnográfica y el trabajo de campo antropológico —o al ofrecer propuestas para el estudio de ciertos fenómenos sobre el terreno—, ensayando distintas formas de exposición metodológica y destacando en ocasiones el papel heurístico de la descripción y la escritura en el proceso etnográfico.

Comparaciones etnográficas

En el campo de las comparaciones etnográficas, este volumen incluye dos capítulos que conciernen a propuestas de distinta amplitud geográfica: una regional (Ariel de Vidas) y otra de carácter transcultural entre dos áreas culturales americanas, Mesoamérica y los Andes (Lorente). Siendo la comparación un método constitutivo de la propia labor antropológica (Descola, 2012 [2005]; Strathern, 2004 [1991]; Viveiros de Castro, 2004; González Echevarría, 1991), las comparaciones de carácter etnográfico no han recibido, sin embargo, excesiva atención en los últimos años, y el propósito de ambos capítulos persigue contribuir a su reivindicación.

Es bien sabido que existen distintas concepciones del comparatismo en antropología atendiendo a cómo se plateen y resuelvan una serie de problemas que, de acuerdo con Bucher, son los siguientes: la elección de las unidades de comparación (la definición de límites), los criterios de comparabilidad (si se trata de unidades de la misma índole, y, en este sentido, la definición de las mismas), el método utilizado (et-

nográfico, con materiales ajenos, realizado por un único investigador o por varios en colaboración) y el propósito específico de la comparación. A ello cabría añadir el problema de estudio y los postulados de carácter teórico que subyacen al ejercicio comparatista (1996 [1991]: 180). Este cúmulo de factores redundaría en las diferencias, dentro de la antropología, entre los distintos métodos comparativos.

Pero en este contexto metodológico, como plantea Strathern (2002: 13), los métodos comparativos más conocidos —las corrientes decimonónicas en pos de leyes generales y las comparaciones estadísticas y universalistas del siglo xx— han incidido a la vez en la mala fama de la comparación y en eclipsar multitud de métodos menores y un espectro heterogéneo de estrategias de mediano alcance. Efectuando un balance, esta autora considera lo "poco interesantes" que resultan estas comparaciones positivistas orientadas más a validar o a constatar hipótesis apriorísticas —comprobando tipologías y morfologías— que a producir nuevos conocimientos; sostiene que el potencial de la comparación debería ser su carácter heurístico "generativo", esto es: "*what does or what does not produce more knowledge*" (Strathern, 2002: 14-15).

En este sentido, parte del rechazo hacia la metodología comparativa, soterrado en la antropología y en especial en la etnografía contemporánea, se vincula a menudo, de acuerdo con Fox y Gingrich (2002: 1), con su percepción como un método monolítico, rígido, asociado con la ciencia dura, unido a la idea de que constituye un recurso anticuado asociado con la producción de metanarrativas obsoletas. Evolucionistas y difusionistas del siglo XIX, y corrientes universalistas de mediados del siglo XX, como el enfoque holocultural de G. P. Murdock (1957), el recurso de los neo-evolucionistas y la metodología del estructuralismo levistraussiano, se asociaban con las grandes teorías y nociones de cultura de su tiempo. Autores como Fox y Gingrich (2002: 4, 6, 19) proponen combatir el escepticismo latente hacia este método desplazando la mirada desde las orientaciones teóricas de las corrientes comparatistas dominantes a la variedad de los enfoques alternativos y subalternos, cuyos aspectos metodológicos, empíricos y conceptuales, examinados críticamente y sintetizados, podrían resultar quizá inspiradores en el desarrollo de metodologías comparativas de mediano alcance.

Entre los enfoques alternativos o subalternos, cualitativos y no universalistas, al margen de las grandes metanarrativas, destacan aquéllos que se han abocado a las comparaciones regionales o, dicho con mayor precisión, intra-regionales. Éstas han sido realizadas desde el origen de la disciplina (Holy, 1987) —cabría referir por ejemplo el ensayo clásico sobre "El archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico", de Josseling de Jong (1983 [1935])—, y, en su vertiente más conocida, se definen por la constatación de similitudes y diferencias en el seno de un territorio adscrito a cierta área cultural, en el que habitan poblaciones a las que se atribuye una relativa homogeneidad lingüística, cultural, geográfica, histórica, etc., pero también cierto margen de diversidad. Según Adam Kuper (2002), el aumento de las investigaciones etnográficas y de la práctica de trabajo de campo entre los antropólogos contemporáneos los ha convertido en especialistas regionales —en el caso del presente volumen, y atendiendo a los capítulos etnográficos, la afirmación resulta válida tanto para Mesoamérica como para los Andes—. Ello, según Kuper —y lo muestran tanto los trabajos de Anath de Vidas como de Lorente—, facilitaría una recuperación crítica en el ejercicio comparatista de ciertas metodologías aplicadas en las comparaciones regionales, con la condición de ser conscientes de las limitaciones de sus recursos, la relatividad de su ámbito de aplicación y la inextricable vinculación entre la teoría y el contexto; en suma, la sugerencia consiste en someterlas a un escrutinio metodológico, epistemológico y a una recontextualización (véase también Dèsveaux, 2002).

En este sentido, es posible que una de las propuestas cuya revisión y reformulación resulte de mayor fecundidad etnográfica —como revelan los distintos autores que la han expuesto a reconsideraciones y reelaboraciones analíticas, incluyendo alusiones críticas como la de Viveiros de Castro (2004)[8]— sea la de Fred Eggan. Eggan planteó lo que denominó como "método de la comparación controlada" en su clásico artículo "Social Anthropology and the Method of Controlled

[8] Quien juega con el título del ensayo de Eggan en su artículo de 2004 al plantear que el propósito principal de la antropología es el campo de la traducción cultural ("hacer antropología es comparar antropologías"), y se refiere en consecuencia a una metodología de "equivocaciones controladas" ("the Method of Controlled Equivocation").

Comparison" (1954). Su propuesta partía del escepticismo por las comparaciones universalistas y a gran escala de Radcliffe-Brown, que abordando instituciones de culturas diversas buscaban leyes generales de la estructura social (Eggan, 1988 [1954]: 184-185). Eggan plantea recurrir a regiones de cultura relativamente homogénea o trabajar dentro de tipos sociales o culturales, y utilizar el método comparativo a menor escala y con el máximo control posible de los factores históricos o ecológicos, buscando evitar la abstracción excesiva y desarrollar teorías más acotadas (1988 [1954]: 185).[9] Así, retomaba nociones del funcionalismo británico —como integración y estructura social—, pero las reconciliaba con aspectos del método histórico boasiano —la propuesta de estudiar procesos concretos de desarrollo cultural a nivel regional y en una única área cultural—, que se autodefinía, en su particularismo, por oposición al método comparativo, concebido universalista y nomotético (Boas, 1896). Eggan consideraba pues variaciones en la estructura social dentro de una región de cultura relativamente homogénea e integrada, explicando las transformaciones y diferencias internas principalmente en términos de factores históricos, sociológicos y ecológicos; como fuentes acudía tanto al trabajo etnográfico en la región como a vestigios arqueológicos y documentos históricos.[10]

La tradición inaugurada por Eggan, dirigida a controlar la abstracción y a manejar teorías de rango medio, puede rastrearse en diferentes trabajos etnográficos coetáneos y contemporáneos. Eggan pone como ejemplo el estudio de Redfield en Yucatán (1941) y destaca su metodología "controlada" (1988 [1954]: 198). Más recientemente, el método se ha sometido a una mayor complejización y refinamiento: hay una mayor tendencia a explicitar y contextualizar los procesos históricos,

[9] "It has seemed natural to utilice regions on relatively homogeneous culture or to work within social or cultural types, and to further control the ecology and the historical factors so far at it is possible" (Eggan, 1954: 747).

[10] Eggan puso en práctica sus comparaciones controladas en la obra *Social Organization of the Western Pueblos* (1971 [1950]), en la que estudió sistemas de parentesco y patrones de subsistencia de cinco grupos de las llanuras. La comparación, concluyó, permitió captar las "variaciones" históricas de los diferentes tipos de parentesco de los indios Pueblo del Oeste como transformaciones de un tipo original, una estructura social común, y en el seno de un sistema regional (Eggan, 1971 [1950]: 1-14, 325-326). Sus misiones de trabajo etnográfico comprendieron de 1932 a 1940.

las relaciones entre grupos o la complejidad de las fronteras de las unidades comparadas, y a repensar los conceptos, incluso a manejar una escala geográfica mayor que trasciende el marco regional (véase, por ejemplo, Gingrich, 2002).

Inscribiéndose en este refinamiento y afinación de las comparaciones regionales, sin seguir exactamente el enfoque de Eggan pero con procedimientos de control y criterios muy definidos, encontramos en México estudios etnográficos que abordan comparaciones intrarregionales efectuadas entre grupos indígenas vecinos. Aquí entraría el capítulo de Ariel de Vidas, que incluye además reflexiones metodológicas sobre el ejercicio comparativo. La autora establece una comparación entre grupos nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana con el propósito de "entender las diferentes maneras de construir la identidad étnica en el mismo contexto regional pero con variaciones culturales e históricas". A partir de enfoques concernientes al nuevo acercamiento comparatista en antropología, define el ejercicio de comparación como "una estrategia de investigación cuya meta es desplazar la mirada del investigador y escapar así del encierro monográfico. En otros términos, descentrarla para ver otras relaciones y otras lógicas sociales. En la antropología contemporánea, la comparación no es un objetivo en sí, ni un método definido, sino más bien un enfoque heurístico, cualitativo y no exclusivo que, a partir de diferencias observadas y contextualizadas, permite afinar el objeto estudiado, así como el descubrimiento de regularidades sociales y culturales". Retomando los trabajos de Cole y Wolf (1974), Bourgois (1988) y Barth (1987) que tratan comparaciones centradas en la etnicidad, Ariel de Vidas combina enfoques históricos, socioeconómicos y simbólicos para captar "factores ideológicos internos y externos que dan forma a dos sistemas de pensamiento o dos lógicas culturales colindantes", centrándose en distintas representaciones nahuas y teenek referidas a la relación entre el ritual, la cosmología, la sociabilidad y la alteridad. El objetivo es analizar comparativamente las diferencias de conformación étnica de dos grupos distintos y vecinos y sus mecanismos de creatividad cultural, desglosándolos en una serie de criterios intra e inter-étnicos. La autora lo plantea desde una prolongada investigación etnográfica que comenzó en la década de 1990,

y que le permitió documentar las categorías *emic*, prácticas y representaciones de ambos grupos. Desde un punto de vista metodológico, un aspecto importante del trabajo es sin duda la búsqueda del criterio etnográfico adecuado sobre el que sustentar la comparación, esto es, los principios desde los que se define y establece el ejercicio comparativo (en el ensayo, este aspecto se problematiza etnográficamente argumentando cómo la "combinación" de alimentos y seres humanos o no humanos en los ritos de curación nahuas y teenek constituyó un criterio comparativo distintivo sobre el que giran los marcadores de la alteridad: "un ámbito compartido por los dos grupos vecinos estudiados, que obedece *a priori* a la misma lógica, pero que se efectúa en cada grupo de manera radicalmente distinta").

Es importante enfatizar que Ariel de Vidas parte de una larga experiencia etnográfica y de datos de primera mano para la formulación, a partir de su experiencia empírica, de las fases, procedimientos y fines de su comparación, definiendo los criterios e indagando en la índole de las similitudes y diferencias encontradas. A lo largo del ensayo desliza una serie de inquietudes metodológicas: ¿para qué sirve comparar?, ¿qué es comparar?, ¿cómo comparar?, y reflexiona sobre la utilidad de esta herramienta heurística para el descubrimiento de lógicas sociales subyacentes.

Por su acercamiento metodológico, resulta interesante poner en diálogo este capítulo con el libro de James Taggart (1983) *Nahuat Myth and Social Structure*, donde el autor relaciona la estructura social y los mitos de dos poblaciones nahuas vecinas de la Sierra Norte de Puebla (Huitzilan de Serdán y Santiago Yaonáhuac) y analiza las diferencias mitológicas intrarregionales como resultado de la estructura social y los procesos históricos particulares de cada lugar. Pese a que los acercamientos de ambos autores difieren teóricamente y en sus enfoques y premisas, se aprecian aspectos metodológicos asociados con un ejercicio de control y delimitación muy precisos en sus comparaciones: la concreción, el acotamiento etnográfico de los criterios y factores involucrados, la dimensión micro y la perspectiva histórica. Ambos se distancian de la propuesta de Eggan en la primacía heurística concedida a la etnografía y a las nociones y categorías *emic* frente al empleo

de tipologías y categorías analíticas preconcebidas al determinar los criterios de comparación; la importancia concedida al análisis de las lógicas culturales nativas, la mayor y más afinada problematización de los contextos locales, y las reflexiones explícitas, en cada uno de los estudios, en torno a la relación del método comparativo desarrollado con la perspectiva teórica y los conceptos.

Continuando con las comparaciones regionales, y reflexionando ahora sobre la posibilidad de establecer un comparatismo etnográfico entre dos áreas culturales diferentes, desarrollado por un mismo investigador que realice trabajo de campo en ambos lugares, surge la pregunta: ¿Resulta factible aplicar aspectos de la metodología de las comparaciones regionales, repensándolas y adaptándolas a estudios de mayor amplitud geográfica, pero manteniendo el detalle y la mirada del trabajo a pequeña escala? El propio Eggan no fue ajeno a esta posibilidad, y sugirió el carácter fructífero de realizar comparaciones de sistemas y tipos sociales similares "en diferentes regiones del mundo" (definidos con estudios comparativos regionales previos) para captar la "esencia" de estos tipos y sistemas y la razón de sus variaciones (1988 (1950): 185-198). Definido en tales términos, este programa, de corte taxonómico y nomotético, con sus aprioris funcionalistas, conceptos analíticos y acepciones implícitas acerca de lo que es la cultura y la dinámica social, y su metodología característica, resulta hoy, es obvio, epistemológicamente cuestionable y anacrónico.

No obstante, la posibilidad de aplicar transculturalmente aspectos del modelo de Eggan podría ser repensada y efectuada desde otra perspectiva y con propósitos distintos, y combinarse con estrategias heurísticas de otros autores que han abordado una metodología cercana a la etnografía en sus comparaciones transculturales. Cabría retomar una concepción, planteada tal vez en otros términos, del control de las unidades y condiciones de la comparación, la noción de pequeña escala regional, los aspectos cualitativos y de mediano alcance, y adoptar la perspectiva etnográfica al determinar los criterios y los contextos adecuados para comparar aspectos como expresiones culturales locales mediante casos etnográficos precisos, asumiendo un cariz más particularista y descriptivo y una menor escala de generalización (véase Holy,

1987: 2). Recordemos al respecto que Marcel Mauss hablaba en su *Ensayo sobre el don* del empleo de un "método comparativo concreto" que implicaba "estudiar el tema en lugares determinados y elegidos", y abordar "términos y nociones" nativos relacionados con el fenómeno estudiado y que permitieran captar las concepciones de la propia sociedad a la hora de contextualizar los aspectos comparados en marcos descritos "en su integridad" (1979 [1923-1924]: 158). También la metodología que animaba la propuesta comparativa transcultural, establecida entre dos áreas culturales, del etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss ofrecía aspectos que podrían integrarse selectivamente con ciertos planteamientos metodológicos de Eggan (y Mauss). Preuss habla de comparar "complejos míticos" entre contextos culturales regionales determinados (subregiones de Mesoamérica y Norteamérica) partiendo de registros etnográficos exhaustivos de cada uno de los complejos. Se debe, indica, "profundizar en los estudios que posibiliten reflexionar sobre la coherencia causal interior de cada cultura. De cierta manera se trata de obtener una especie de pintura clásica, valorada en su autonomía, como un fin en sí misma", que considerando particularidades y contextos podría ser puesta en relación con otra cultura específica (Preuss, 1937: 351, en Alcocer, 2008: 35). Mediante la comparación, Preuss plantea la existencia de "paradigmas culturales americanos", definidos principalmente en términos de motivos míticos, simbólicos y rituales compartidos por diferentes regiones culturales. Un aspecto central es que, aunque el autor sugiere la existencia de parentesco cultural entre los grupos estudiados, "en sus textos queda claro que la existencia de relaciones históricas comprobadas no es un requisito indispensable al plantear comparaciones" (Alcocer, 2008: 36). En cierto modo, este acercamiento comparativo podría vincularse con otro, bastante más reciente, de un etnólogo mesoamericanista, Jacques Galinier, quien estableció una comparación etnográfica transcultural entre dos grupos indígenas —los otomíes orientales y los pápagos u o'odham, de Hidalgo y Sonora respectivamente— pertenecientes a dos áreas culturales diferentes: Mesoamérica y Aridoamérica. Galinier comparó los sistemas de pensamiento y praxis ritual de estos dos grupos indígenas amerindios, sin vinculación histórica entre sí, documentando signifi-

cativas diferencias; ambos pueblos no parecían presentar similitudes o "paradigmas culturales" compartidos en el sentido de Preuss, sino, más bien, importantes divergencias: "un universo de pensamiento radical diferente"; escribe Galinier: "si entre los o'odham funciona el código sexual como uno más entre otros, no existe en el desierto esta erotización masiva del cosmos y tan explícita como la que se verifica entre los otomíes" (2009: 12-13, 1997). Se trataba de una comparación transcultural arraigada en prolongados trabajos de campo paralelos en ambas áreas y diseños y criterios de comparación sustentados en la metodología etnográfica.

En este sentido, pareciera, siguiendo a Kuper (2002: 145), que siempre ha existido una tentación de combinar el enfoque de área cultural y el conocimiento regional con una perspectiva transcultural. Pero existen diferencias evidentes de método y preocupaciones entre ambas modalidades; una de las más notorias, tal vez, que las comparaciones transculturales precisan definir los fenómenos en términos culturalmente neutros o de índole más abstracta, y las comparaciones regionales recurren en ocasiones a concepciones locales. ¿Resulta entonces viable o legítimo movilizar categorías nativas o nociones *emic* complejas en las comparaciones transculturales?, sería nuestra pregunta. El argumento de Kuper es que ambos tipos de comparación afrontan problemas similares y no se excluyen mutuamente; un requisito para combinarlas metodológicamente es "historizar la comparación", es decir, poner en cuestión el proceso por el cual han sido construidas las categorías con que se trabaja (2002: 162). Esta perspectiva crítica y autorreflexiva en la construcción de conceptos o la adopción como categorías analíticas de nociones etnográficas debería ser doblemente aplicada en ambas regiones y problematizadas las categorías con fines comparativos —volvamos, como ejemplo, una vez más al "código de la erotización del cosmos" planteado por Galinier.

Al mismo tiempo, un problema central en las comparaciones regionales y transculturales lo constituye la noción de *contexto*, que atañe a la totalidad de las facetas del procedimiento de investigación, desde la realización del trabajo de campo en las comparaciones empíricas hasta la definición del problema, las unidades de análisis y la selección y

sistematización de los criterios comparativos. Al revisar la literatura de estudios antropológicos comparatistas, se percibe que esta cuestión ha ganado centralidad en las discusiones metodológicas contemporáneas y se sitúa hoy en el centro mismo del debate (Strathern, 2004 [1991]). Por ejemplo, Fox y Gingrich indican la necesidad de conciliar la abstracción inherente a las comparaciones sistemáticas con el análisis de los contextos empíricos particulares que conservan la riqueza etnográfica de los fenómenos estudiados. Designan "teorizar los contextos" a la teorización reflexiva de los distintos contextos a partir de los cuales se elabora la abstracción, y a la necesidad de mantener su especificidad y conservar el "grano fino" durante la comparación (2002: 11-12, 21). Melhuus, por su parte, va más allá y vincula la noción misma de contexto con aquello que se compara: "lo que comparamos son los *contextos*, o circuitos de significados, que crean una cierta coherencia". De tal forma, a su juicio, "desarrollar una teoría del contexto es a la vez desarrollar un método comparativo" (2002: 82, 86). Y Strathern, en su reivindicación del ejercicio comparatista dentro de la antropología, plantea una serie de problemáticas centradas en las cuestiones de escala (*scale*) y proporción, previene sobre el hecho de pensar en términos de partes y sistemas totales, y plantea la necesidad de realizar "conexiones parciales" (*partial connections*) entre configuraciones culturales y sociales dispares. Más que de totalidades integradas, de sistemas articulados, la comparatividad funcionaría en términos de conjuntos de relaciones, de circuitos de conexiones, imaginando conexiones (más que partes) en sus propias escalas (2004 [1991]). Es interesante destacar que Strathern esgrime la posibilidad, en las comparaciones transculturales, de acudir a los *conceptos locales*, argumentando que tienen una capacidad interna para generar oposiciones, inversiones y similitudes, algo que nos interesa particularmente en nuestro argumento al reivindicar los conceptos, categorías y lógicas nativas a la hora de establecer comparaciones etnográficas transculturales.

En lo que respecta al capítulo de Lorente, en él se busca plantear y discutir en torno a un modelo abierto de comparatismo etnográfico llevado a cabo principalmente por un único investigador que trabaje de forma paralela en dos microrregiones de las macroáreas de Mesoamé-

rica y los Andes, desarrollando el ejercicio comparativo mediante materiales de primera mano que le permitan a su vez definir los fenómenos o aspectos que se van a poner en relación —teorías indígenas, concepciones nativas, complejos de nociones y prácticas que constituyen fenómenos delimitables, etc.—, así como la problematización de los contextos en cada una de las áreas y la selección, en consecuencia, también con un enfoque etnográfico, de los criterios comparativos. El autor examina varios diseños posibles de investigación, de temáticas, fenómenos o contextos de estudio, de acercamientos y perspectivas teóricas, y de objetivos que persigue el ejercicio comparativo —incluyendo distintos criterios e incluso concepciones heterogéneas de la propia comparación— enfatizando siempre la pertinencia de acudir a una etnografía de carácter teórico y a las nociones indígenas como aspectos centrales de la comparación transcultural. El propósito principal del capítulo es configurar un entramado que propicie distintas lecturas y diálogos metodológicos diversos a partir de los intereses de investigación particulares de cada lector.

Avanzando desde las investigaciones centradas en las comparaciones regionales o intrarregionales a pequeña escala hacia los más amplios ejercicios comparatistas transculturales que involucran una dimensión geográfica mayor, resulta posible delinear una suerte de *continuum* metodológico sin solución de continuidad en el que discurren con fluidez estrategias comunes, y en el cual el acercamiento etnográfico se constituye en un vertebrador del diseño completo de investigación.

La etnografía como teoría

Desde distintas perspectivas, varios de los capítulos del libro se acercan al ejercicio etnográfico como un recurso con potencial heurístico para producir teoría. El propósito de la etnografía sería, en última instancia, generar aportes —con distintas escalas de amplitud— de carácter teórico. La etnografía iría más allá de una descripción para convertirse en una fuente de teoría antropológica, un debate que se ha intensificado recientemente enfatizando el regreso a la importancia de esta metodo-

logía (Da Col y Graeber, 2011). Dentro de esta reivindicación, distintos autores defienden el valor de tomar las palabras, acciones y prácticas de los otros "en serio". Viveiros de Castro (2010: 202-210) se refiere al potencial de las ideas indígenas —tornadas en conceptos— como motor transformador de la disciplina:

> la decisión de tomar las ideas indígenas como situadas en el mismo plano que las ideas antropológicas. [...] ¿No será ahí que reside, por último, la originalidad de la antropología: en esa sinergia relacional entre los conceptos y las prácticas provenientes del mundo del "sujeto" y del "objeto"? [...] Los conceptos indígenas son los conceptos del antropólogo. Por construcción, desde luego [...] el pensamiento indígena debe ser tomado —si se quiere tomarlo *seriamente*— como una práctica del sentído: como dispositivo autorreferencial de producción de conceptos.

También Wagner (1975, 2010), Willerslev (2007), Pedersen (2011) y Holbraad (2012), entre otros, plantean una "antropología recursiva", entendida como un proyecto metodológico basado en una creatividad conceptual que, al tiempo que acerca al etnógrafo a la alteridad radical de los otros, transforma los propios conceptos antropológicos. En el contexto del denominado "giro ontológico" (Henare *et al.*, 2007), el tomar en serio al otro implica considerar la existencia de distintas ontologías, esto es, la idea de una multiplicidad de mundos posibles, y no sólo de diferentes formas de representación de *un* mundo. Ante este postulado, por ejemplo, Holbraad desarrolla un método específico, al que denomina "ontográfico", dirigido a la descripción etnográfica de mundos-otros y a la creación de nuevos conceptos antropológicos bajo la idea de que "el antropólogo transforma sus propios conceptos a la luz de las exigencias de la descripción etnográfica" (2012: 254-256). La propuesta reside así en revelar mundos nuevos y en la experimentación con conceptos. Si Holbraad señala paralelismos entre el rol del adivino y el antropólogo en sus papeles transformadores, Wagner (2010) recurre al personaje del *trickster* para definir la labor antropológica como un ámbito de experimentación y reflexividad análogo al ritual chamánico.

Cabe recordar que dos de las monografías que podrían considerarse fundacionales de la antropología de las ontologías ya hacían un potente uso de la etnografía como materia prima para la teoría. En *From the Enemy's Point of View* (1992), Viveiros de Castro, imbuyendo su propio pensamiento del pensamiento araweté, adelanta no sólo el planteamiento sobre el perspectivismo, sino la noción de "enemigo" como una imagen poderosa que aparecerá después en *Metafísicas caníbales* en el capítulo titulado "El enemigo en el concepto" (2010: 199-212), dirigido a la reivindicación de las ideas indígenas como conceptos antropológicos: canibalismo, perspectivismo, multinaturalismo. Por su parte, Descola muestra en *La Nature domestique* (1986) que los seres que la tradición occidental sitúa en la naturaleza (animales y plantas principalmente) están en el universo amazónico dotados de atributos sociales, clave etnográfica para replantear el valor teórico del animismo. La dicotomía occidental no opera en pueblos como los achuar, lo que cuestiona la división entre naturaleza y cultura desde la que "pensaba" la antropología. La etnografía, pues, orientada a desarrollar nuevos conceptos, o a redefinir los existentes, enfrentada a la alteridad.

En este volumen encontramos diferentes acercamientos relativos a la producción de teoría desde la etnografía. Más acorde con los postulados ontológicos, Neurath señala en "Antropología recursiva wixarika":

> Según Wagner (1981 [1975]), Viveiros de Castro (2010) y Holbraad (2012), la única antropología posible es la recursiva. Notablemente, desde los inicios de nuestra disciplina, muchos de sus conceptos clave son de origen indígena. ¿O qué sería la antropología sin *tabu*, *mana*, *hau* y conceptos similares? [...] La antropología recursiva plantea ser consecuente: reconocer que la antropología no es *sobre* sino *de* los otros. Lo que podemos investigar no es ¿qué es el hombre?, sino cuál es el concepto de humanidad -la antropología implícita- de nuestros "informantes". Los antropólogos-informantes son, en este caso, los huicholes o *wixaritari* [...]. Al conocer a este grupo, pronto resulta evidente que no solamente nosotros nos interesamos en ellos. Ellos se interesan mucho en sus "otros" —así que la antropología de los huicholes sería, desde nuestra perspectiva, también sobre "nosotros".

Esta antropología indígena, en el sentido de que *es* la de los indígenas, nos muestra, en los hechos, a nosotros como los otros de nuestros otros. La etnografía huichola de nosotros es una cosmopolítica del inframundo. La noción de "mestizo", *teiwari*, se torna en concepto clave para desarrollar una exhaustiva etnografía que engloba desde la alteridad al extractivismo minero, pasando por el ámbito urbano y el hecho de negociar con, o transformarse en, seres-otros, no siendo lo mestizo opuesto a lo indígena sino un complemento en el que devenir utilitaria y circunstancialmente. Esta noción de "mestizo" incluye lo diferente, oscuro, antiguo o presolar, vecino, enemigo y al antropólogo —entre los huicholes, escribe Neurath, "hay un dios antropólogo, el 'mestizo color sangre' (o 'gringo rojo'), Teiwari Xure, quien toma las fotos de los grandes momentos de la cosmogonía, por ejemplo de la fundación de México. Desde luego, toma las imágenes sin permiso, pero gracias a él tenemos la foto del águila y la serpiente 'registrada' en las monedas". Lo mestizo recorre, a partir de una complejidad relacional, la antropología de los huicholes, ese mundo ontológicamente no unitario, dividual, lleno de rupturas, ajeno a la idea de totalidad socio-cósmica, que no es sin embargo un *multiverso* aunque se rige a la vez por lógicas asociadas con el animismo y el analogismo.

Con un prisma convergente, Millán retoma postulados de Wagner y Viveiros de Castro, refiriéndose al "viraje sustancial de la etnografía, cuyos resultados han terminado por elevar el discurso indígena al rango de una teoría equivalente a nuestras propias teorías antropológicas". Se concentra en abordar el tema del *nahualismo* con un enfoque que lo aleja de la cosmovisión mesoamericana y de una ontología naturalista basada en el dualismo naturaleza/cultura. Millán recupera la perspectiva nativa para teorizar el fenómeno. Aquí estaríamos también ante una noción indígena erigida en concepto antropológico. Separándose de un constructo teórico que sitúa en el centro de la cosmología nahua el cultivo del maíz, indica: "en el discurso que propone la teoría indígena sobre el nahualismo, los modelos metafóricos de la agricultura dejan de funcionar como modelos arquetípicos. Los campos semánticos evocarían más bien actos de depredación, semejantes a la cacería, que involucran una relación específica entre el mundo de los hombres y el

mundo de los animales". El carácter cinegético del nahualismo permite así introducirlo en un debate etnográfico-teórico, iniciado por un trabajo de Dehouve (2008), acerca del modelo de la cacería que guiaría, implícito, las actividades agrícolas mesoamericanas.

Por su parte, Good expone explícitamente esta tensión entre nociones y categorías nativas y construcción de teoría antropológica, aunque desde postulados teóricos diferentes. Parte del desarrollo de la antropología estadounidense y, específicamente, de su influencia teórica en México. Su propuesta sobre una etnografía teórica alterna su experiencia de campo por más de tres décadas con una panorámica de discusiones teóricas, de Geertz a sus críticos (ecología cultural, economía política, alumnos revisionistas —Ortner— y el cognitivismo de Bloch). Influenciada por estas escuelas construye un concepto de cultura de carácter multidimensional, que incide en el registro etnográfico englobando aspectos como la economía, la cosmología y las formas de organización local, la historia, las relaciones de poder, la continuidad y el cambio social, y situando en el centro —como en el giro ontológico pero siguiendo una dirección diferente, con más énfasis sociológico y político— la problematización de los conceptos nativos como categorías analíticas. Se trata, en suma, de "una noción de cultura basada en las categorías *emic*"; es decir, existe una relación (una interpenetración) entre esta noción de cultura y la teoría etnográfica de los nahuas. Dicha teoría etnográfica reproduce la no disociabilidad del pensamiento-acción indígena, enfatizando, frente a las categorías antropológicas convencionales, las interacciones entre diferentes esferas de la vida social. Desglosando la teoría indígena en una serie de "ejes", Good formula un "modelo fenomenológico" que propone como más extensivo, espacial e históricamente, a otros pueblos indígenas de Mesoamérica. Es decir, en este caso la etnografía, la teoría etnográfica nahua, es revertida sobre la teoría antropológica (académica) para replantear, de acuerdo a la perspectiva *emic*, un concepto de cultura, que, en palabras de Good, "puede permitirnos generar nueva teoría".

Su enfoque no se encuentra distante del de dos antropólogos estadounidenses —Sandstrom y Monaghan— en su manera de abordar el tránsito de la etnografía a la teoría. Las obras capitales de estos au-

tores —de los que aparecen también capítulos en este volumen— son ejercicios de teorización a partir de la etnografía. Sandstrom plantea un acercamiento holístico con el que trata de mostrar los vínculos entre ámbitos sociales muy diversos en una comunidad de la Huasteca veracruzana tomando como eje central de teorización etnográfica el maíz, y titulando el libro con una expresión en náhuatl que manifiesta la centralidad de este alimento en la vida indígena: *El maíz es nuestra sangre*: *sintli ne toeso* (2010 [1991]). Monaghan (1995), por su parte, problematiza en su monografía *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Society*, sobre una población mixteca oaxaqueña, las relaciones sociales en el ámbito del hogar, comunitarias y con los seres del entorno atendiendo a categorías nativas y la reciprocidad en la construcción de los actores sociales.

La preocupación por realizar una etnografía teórica o contribuir a la teoría antropológica mediante la etnografía no es, obviamente, ni reciente ni exclusiva de las propuestas *recursivas* o de otras tradiciones teóricas,[11] y la encontramos también en distintos etnólogos franceses que, desde orientaciones particulares, reflexionan sobre esta finalidad de la metodología etnográfica en sus investigaciones mesoamericanistas.

Pitrou aborda en su texto esta cuestión: la dialéctica entre el trabajo de campo, el registro descriptivo, la escritura y la teorización etnográfica. Se centra en aquellas teorías o conceptualizaciones que "surgen" o podemos extraer del trabajo de campo, no en las grandes metanarrativas teóricas. Plantea una metodología de lo que podría designarse micro-teorización: "quiero defender la complementariedad imprescindible entre descripción y teorización. No pretendo afirmar únicamente que una teorización rigurosa debe apoyarse en datos empíricos sólidos; esto resulta obvio. Mi meta es explicar cómo una buena descripción, a la vez analítica y reflexiva, constituye el primer momento de la teo-

[11] Véase, por ejemplo, la crítica de Ingold, quien indica al respecto: "As for ethnographic theory, my argument will be that this is to get anthropology precisely back to front" (2014: 385), o la afirmación de Kelly acerca de que se trata de "utilizar nuevas denominaciones para los mismos conceptos y preocupaciones" y que el denominado el giro ontológico (*turn*), con su metodología etnográfica recursiva, constituye en realidad un "regreso" (*return*) a formas anteriores de entender y hacer antropología (Kelly, 2014: 264).

rización". A partir de su trabajo de campo entre los mixes de Oaxaca, ejemplifica la dinámica etnográfica de esta elaboración conceptual, presentándola como un "camino" con numerosas idas y vueltas dirigido a describir la textura de la realidad sin disociar actos de palabras, con el fin de reincorporarlos después analíticamente, en continuidad y complementariedad, en una realidad textual. Como explica:

> una buena descripción debería ser capaz de identificar los elementos y los eventos significativos, pero también subrayar las articulaciones entre ellos [...], las reglas de organización que le dan sentido a cierta situación. Este nivel de identificación puede ser considerado como un primer movimiento de teorización, que consiste en establecer los vínculos entre diferentes casos particulares observados y las reglas generales, que nunca son completamente explicitas. [...] se trata de la idea de que los contenidos culturales [...] pueden descubrirse a través de una dinámica intelectual de ensayo/error en la que las descripciones ayudan a identificar problemas de interpretación que, a su vez, estimulan descripciones más precisas. Considero que esta dinámica constituye una actividad de teorización —que no tiene nada que ver con la referencia a las teorías de los demás (argumento de autoridad, *name dropping*, etc.)— pues pone bajo la luz la reflexividad de los propios actores. Sin la comprensión previa de este nivel de teorización, cualquier discusión con la literatura antropológica corre el riesgo de ser artificial.

Pitrou prioriza esta teorización etnográfica a la vez como una finalidad de la investigación de campo y como un primer momento de la dinámica académica, antes de "discutir teóricamente con otros autores":

> Aunque se requiere leer mucho para poder establecer un diálogo fecundo con otros antropólogos, creo que este encuentro intelectual no debe darse antes de que un etnólogo haya logrado obtener un buen conocimiento de su propio territorio. Recurriendo demasiado pronto a las teorías existentes, siempre se correr el riesgo de interponer textos entre la observación y la realidad, en lugar de elaborar una teorización propia gracias a un paciente trabajo de escritura.

Esta teorización propia requiere, en la descripción reflexiva y analítica, la problematización de conceptos, y en ocasiones las categorías antropológicas se revelan imprecisas para "captar" el sentido de una práctica o una teoría indígena acerca de algo. La escritura etnográfica implica entonces "practicar una operación de substitución, utilizando otro término o, en ciertos casos, inventando un neologismo", o efectuar "una operación complementaria a la utilización de nuevas palabras [...]: redefinir una noción bien conocida [...] para darle un contenido semántico más complejo y congruente" con el fenómeno estudiado. Este proceso "micro" puede, sin embargo, derivar en la generación de conceptos analíticos con validez antropológica más amplia, y con potencia teórica, que en ciertos casos —como se vio con Good o Neurath— puede traducir o adoptar un concepto indígena, pero también, como enfatiza Pitrou, condensar una conceptualización de prácticas y discursos en un término acuñado analíticamente por el antropólogo. En su estudio, Pitrou propone la noción de "régimen de co-actividad" para referir una configuración compleja en la que varios seres, humanos y no humanos, son coordinados en una tarea ritual común, generalmente orientada a la producción de vida, que, a partir de su estudio de caso, el autor apuntala teóricamente y explora de manera comparativa en otros contextos culturales americanos.

Significativamente, este término acuñado por Pitrou dialoga y, en parte, se apoya, en una categoría elaborada por Dehouve y en la que ella misma sustenta su modelo metodológico de búsqueda del sentido del ritual. En el caso de Dehouve, un concepto analítico previamente creado a partir de materiales etnográficos sirve en un momento posterior —el capítulo aquí incluido— para llevarlo más lejos y proponer una metodología de estudio del ritual. Dehouve plantea el concepto de "depósito ritual" confrontando la etnografía de los tlapanecos de Guerrero con dos categorías antropológicas convencionales: "ofrenda" y "sacrificio", que percibe como restrictivas y analíticamente limitantes para dar cuenta de fenómenos complejos registrados en trabajo de campo. Al estudiar conjuntamente discursos —rezos y exégesis— y actos ceremoniales, demuestra cómo "la falsa dicotomía" establecida por la separación de ambos conceptos no aparece en los ritos indígenas, y que es

> el mismo ritual el que recibe, en un momento, el calificativo de *sacrificio*, y en otro el de *ofrenda*, porque comprende los dos aspectos de manera indisoluble. Para descubrir la práctica ceremonial que se esconde detrás de estos términos es preciso caminar de reversa, no partiendo de las categorías preestablecidas sino del acto mismo; hay que observar los hechos sin prejuicio y preguntarse qué es lo que realmente se ve al asistir a una ceremonia indígena. [...] [Se trata de] un solo acto ritual, lo que demuestra que los indígenas no establecen una distinción entre la *ofrenda* y el *sacrificio* (2007: 14-17).

Este "caminar de reversa" recoge la premisa metodológica de someter las categorías académicas a la prueba de fuego de la investigación antropológica, susceptible de cuestionarlas. A partir de esta constatación etnográfica, Dehouve planteó un nuevo concepto que integrase, restituyendo en un solo término, las dos lógicas que la teoría antropológica clásica había instituido como disociadas. Acuñó la noción de "ofrenda-sacrificial" o, más exactamente, de "depósito ritual", que, tal y como plantea,

> consiste en la colocación de objetos de varios tipos sobre el suelo o una mesa-altar. Lo he definido como "un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas, generalmente acompañado por el sacrificio de animales o de hombres y/o del don de la comida". Es una práctica mesoamericana de larga duración: se encontraron vestigios de ella en el contexto arqueológico a partir del Clásico temprano, y existe en la actualidad en la mayor parte de los grupos indígenas (López Luján, 1993; Dehouve, 2007, 2013a y 2013b). Se le da a menudo el nombre de "ofrenda", pero representa más que un simple don dirigido a las potencias, porque la configuración de los objetos depositados conforma una representación del mundo y del objetivo ritual.

El modelo metodológico para el estudio del ritual representa entonces una segunda etapa de teorización, sustentada en una categoría etnográfica previa, a la que se suma un conjunto de principios —objetivo ritual, personaje central, noción de juego, construcción metafórica, idea de cosmograma, numerología, gestos y movimientos espaciales— que giran en torno a la construcción y ofrecimiento del "depósito". Un aspecto destacable de la teorización etnográfica de Dehouve es que no

aplica únicamente a la antropología; tanto el modelo del "depósito ritual" como la metodología para el estudio del ritual son susceptibles de dirigirse al análisis de fenómenos culturales precolombinos, sea en contextos de fuentes históricas o arqueológicos.[12]

El método de generar teorizaciones en una sucesiva complejización, a partir de un primer momento descriptivo, lo encontramos, además de en Dehouve y en Pitrou, por citar un tercero, en otro etnólogo francés que trabaja en México. Galinier coincide en teorizar a partir de una descripción inicial detallada, cuyo propósito persigue rastrear e indagar en las preocupaciones y elaboraciones antropológicas de los indígenas. En su obra *El espejo otomí*, cuyo elocuente subtítulo reza *De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, escribe:

> Confieso que en los primeros años de mi investigación mi único horizonte intelectual era la descripción más minuciosa posible de la vida cotidiana en las comunidades de la Sierra [...]. A pesar mío, los otomíes me incitaron a reflexionar en términos de sus propias inquietudes antropológicas. [...] Es imposible hacer una buena etnografía sin marco teórico. No obstante, éste sólo puede surgir de la más paciente y completa descripción posible de la región estudiada, para que las preguntas metodológicas sean lentamente problematizadas... y no lo contrario. La teoría existe en la realidad misma del campo, no en el gabinete del investigador, ni tampoco en los pasillos de la universidad. Tenemos que aceptar que se encuentra, como me sucedió en esta aventura profesional, en un lugar donde no se esperaba, en contra de las posiciones formuladas antes de emprender el trabajo de campo (Galinier, 2009: 12-13).

La teorización etnográfica surgiría, pues, de reflexionar en términos de las propias inquietudes antropológicas de los indígenas, de indagar en *una antropología indígena*, que constituiría el verdadero "marco teórico" del investigador. Aludiendo a la teorización de una etnografía originalmente descriptiva (plasmada en su obra *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí* [1987]), Galinier refiere cómo esta problematización etnográfica —lo que Pitrou denominaba "elaborar

[12] Véase, por ejemplo, su estudio *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)* (Dehouve, 2016a).

una teorización propia"— da después paso a la discusión o encuentro con otro tipo de teorías, esta vez "académicas", en un diálogo iluminador y al comienzo imprevisto:

> Mi conclusión es que los otomíes nos obligan a reflexionar de manera vertiginosa, *nolens volens*, sobre una teoría original del inconsciente [...], los otomíes me incitaron a una lectura talmúdica del corpus freudiano y no lo contrario [...]. Con el paso de los años, me parece evidente que sin un acercamiento minucioso a las tesis del fundador del psicoanálisis, cuya obra desconocía y despreciaba rotundamente hasta mediados de los años ochenta, no me hubiera sido posible entender en toda su complejidad los mecanismos de resistencia cultural de los otomíes desde la época colonial hasta hoy, mismos que remiten a la vez a su teoría de la vida social, política, religiosa, a la relación con los ancestros, pero al mismo tiempo a su percepción de la ontogénesis, confundida con una cosmogénesis (2009: 12).

En un segundo momento, por así decir, de su problematización y teorización etnográfica, el autor se dirigió, siguiendo la propia dinámica de la cosmología, la *doxa* y la praxis otomí, a un ámbito también definido por las preocupaciones de sus interlocutores indígenas: el mundo de la noche o, dicho conforme a la categoría acuñada por Galinier (2016), la "nocturnidad" otomí, y, por extensión, la nocturnidad como categoría teórica de la antropología, objeto y campo fructífero de estudio hasta ese momento desapercibido, minimizado o abiertamente ignorado, con su propia metodología de análisis específica (Galinier y Monod Becquelin, 2016).[13]

Como vemos en las líneas anteriores, en el ámbito mesoamericanista esta reivindicación de una etnografía teórica viene de décadas atrás, al menos en el caso de la (o las) escuela(s) francesa(s), y de ciertos acercamientos de filiación estadounidense. Y son también las discusiones en el contexto de la etnología de Mesoamérica el trasfondo al que aluden

[13] En esta misma línea se plantea la confrontación entre la concepción *emic* de la figura de Zithû, el diablo otomí, y la "teoría antropológica", de la cual, en el diálogo etnográfico, aquél actúa como "sepulturero" (Galinier, 2019).

los principales capítulos del libro interesados por el potencial teórico de la etnografía.

Para completar el contexto, incluiremos en este apartado dos referencias más que, desde distintas perspectivas, contribuyen a este panorama de teorización etnográfica.

En una monografía titulada *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima* (Lorente, 2011), ofrecimos una formulación etnográfica que interpelaba a lo que podría denominarse el modelo teórico o paradigma de la "cosmovisión mesoamericana", planteando un contraste. Analizaba la conceptualización de los nahuas de Texcoco acerca del *tiempo*, noción ligada con la meteorología (lluvia, rayos y granizo) pero en realidad alusiva a un sistema cosmológico en el que los fenómenos atmosféricos definen ciclos de depredación y donación que redundan en dinámicas del funcionamiento y la reproducción del cosmos. En este complejo se concilia de manera ambivalente una ideología del intercambio con el hecho de que la concepción del universo y las relaciones entre los seres son profundamente agonísticas. La lógica de depredación (rayos y granizo) se imbrica con actos de reciprocidad (la lluvia) asociados con una ideología agrícola del intercambio. El caso etnográfico ilustra bien la tensión entre ambas lógicas articuladas en una cosmología indígena contemporánea. Para enfatizar la primacía de la depredación, adopté el concepto de *razzia cósmica*, proponiéndolo como un concepto teórico más general para abordar otras cosmologías indígenas de Mesoamérica. Este neologismo buscaba generalizar, como en casos anteriores, los dispositivos conceptuales indígenas, recurriendo a la etnografía como un ámbito de exploración y experimentación que permite el cuestionamiento de los paradigmas existentes.

Finalmente, en uno de los pocos ensayos dedicados explícitamente a examinar la labor "teorizadora" de la etnografía, y sus limitaciones y constreñimientos en el ámbito de la etnología mesoamericana, Pitarch plantea un texto crítico con características de manifiesto: "El canon prehispánico y la etnografía". A manera de un diagnóstico, como si hubiera enfermedades que aquejasen a la etnografía en función de su lugar de aplicación y desarrollo, Pitarch identifica un "malestar" endémico en la etnografía mexicanista:

> una predisposición en la etnografía de las culturas indígenas de México a enfatizar el grado actual de semejanza y continuidad con el mundo indígena prehispánico, y una suerte de ansiedad por identificar aquellos aspectos que confirmen su carácter "indígena". En este contexto, lo indígena es lo prehispánico. Para la etnografía, los datos que remiten al mundo prehispánico tranquilizan, los que aparentemente no lo hacen, incomodan [...] para la etnografía, las culturas prehispánicas representan el canon. Un modelo considerado como perfecto: la cultura, en muchos sentidos ideal que fraguaron para la posteridad los escritos de los cronistas europeos y que funciona como la norma culta. El valor de la etnografía contemporánea tiende a medirse, en consecuencia, por el grado de identidad que muestre con respecto de este canon (2013: 210-211).

El canon actuaría a manera de férula que impediría el desarrollo autónomo de la etnografía y su capacidad heurística para producir conocimiento —crítica que, indica el autor, no supone un rechazo de la historia, sino de un modelo preceptivo que derivaría en autorrepresión etnográfica. Pitarch pareciera hacerse eco de una inquietud académica: la escasa presencia de Mesoamérica en la producción actual de teoría etnológica:

> La etnografía de regiones como las tierras bajas sudamericanas o de Melanesia, que carecen de un modelo autoritativo, parece estimular un estado de efervescencia intelectual, de prueba y error, que las convierte en áreas de referencia de la teoría etnológica. En la etnografía mesoamericana, en cambio, ciertos temas y problemas se reproducen durante décadas con monótona reiteración [...], la etnografía podría desembarazarse de la rigidez de la convención y explorar perspectivas y posibilidades de trabajo más estimulantes. En otras palabras, podemos rehusar la equivalencia tácita entre "indígena" y "prehispánico". Podemos [...] considerar a las culturas indígenas como [...] formas culturales diferenciadas cuyo interés reside, entre otras cosas, en su propia diferencia. Toda la perspectiva etnográfica puede girar sobre sí misma. Puede cambiar, por ejemplo, la flecha del tiempo. En lugar de ser pensadas casi exclusivamente en relación con el pasado, podríamos pensarlas también en relación con la modernidad. ¿Qué dice la

> modernidad de las culturas indígenas? ¿Y qué dicen las culturas indígenas de la modernidad? ¿Cómo interpretan o —para tomar la expresión de Marshall Sahlins (1993)— "indigenizan" la modernidad? En última instancia, una perspectiva así permitiría probablemente contribuir a disolver la insidiosa dicotomía "tradicional" / "moderno" que subyace en buena parte del pensamiento social contemporáneo. Éste me parece un reto fascinante para una etnografía de las culturas indígenas que ya no debe cargar con la pesada losa de la autoridad del pasado (2013: 219-220).

Resulta obvio, atendiendo a los enfoques de los párrafos anteriores, que con este cuestionamiento Pitarch no interpela a la totalidad de la etnografía mesoamericana, sino a cierta tendencia dominante que hace de la etnografía una hermana menor, dependiente y bajo la tutela de ciertos estudios y modelos históricos. En un diálogo tácito con planteamientos de Wagner y Viveiros de Castro, Pitarch propone situar en el centro del análisis la antropología indígena: *de* los indígenas (defendida, desde otros acercamientos, por autores anteriores).

Hace aproximadamente una década, de 2010 a 2020, y con diferentes perspectivas, en el panorama mexicanista la etnografía pareciera haber iniciado un camino de reivindicación y fortalecimiento como un recurso metodológico para contribuir al desarrollo de la teoría etnológica. Existen volúmenes que convocan a diferentes antropólogos en torno a ciertas temáticas, generando teoría etnográfica a partir del encuentro de estudios de caso particulares, y con frecuencia en diálogo con otros especialistas, como historiadores. Tales obras propician la teorización a partir de enfoques inductivos y la primacía de los datos de campo. Muy diversas entre sí, destacamos aquí cinco que, consideramos, definen a su vez otras líneas de renovación teórico-etnográfica. Son libros que abordan nociones, fenómenos, prácticas rituales, concepciones sobre animales o ámbitos de la vida indígena no estudiados o leídos desde una luz nueva. Como obras colectivas, rehúyen la limitación de estudios en exceso particulares así como las generalizaciones teóricas demasiado ambiciosas o estereotipadas, y sitúan la etnografía como una herramienta potencial de la antropología en la coyuntura contemporánea. Este tipo de encuentros entre

especialistas han abordado progresivamente nuevos dominios, en ocasiones situando los datos mesoamericanos en ámbitos más globales y diálogos con otras áreas culturales.[14] Los libros a los que nos referimos son: *La noción de vida en Mesoamérica* (Pitrou, Valverde y Neurath, 2011); *Las cosas de la noche. Una mirada diferente* (Monod Becquelin y Galinier, 2016); *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas* (Olivier y Neurath, 2017); *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas* (Olivier y Lambert, 2019 [2012]) y *El guajolote en Mesoamérica: enfoques arqueológicos, históricos y antropológicos* (Ariel de Vidas, Latsanopoulos y Pitrou, 2021). No es difícil captar en ellos las direcciones de la teoría etnográfica.

Este panorama nos advierte sobre la posibilidad de que la etnografía, en su dimensión epistemológica de producción de conocimiento, de herramienta dirigida a la generación de conceptos y teoría etnológica, se encuentre tal vez en el caso mesoamericano con un fértil terreno de desarrollo en las colaboraciones de carácter colectivo, entre las cuales confiamos en que —desde la novedad de su perspectiva metodológica— se encuentre y abra camino el presente libro.

Bibliografía

Adler, Patricia A. y Peter Adler, 1987, *Membership Roles in Field Research*, Newbury Park, Sage.

American Anthropological Association, 2004 (June 4), "Statement on Ethnography and Institutional Review Boards", disponible en línea: http://www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/Content.aspx?ItemNumber=1652

Angrosino, Michael, 2007, *Doing Ethnographic and Observational Research*, Los Angeles, Sage.

[14] En la misma línea encontramos, para la etnología de las tierras bajas sudamericanas, el volumen editado por Santos-Granero (2009), *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, cuya introducción plantea, cruzando casos etnográficos de la Amazonía, conceptos nuevos relativos a la agentividad de los artefactos.

Ariel de Vidas, Anath, Nicolas Latsanopoulos y Perig Pitrou, 2021, *El guajolote en Mesoamérica: enfoques arqueológicos, históricos y antropológicos*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Aull Davies, Charlotte, 2008, *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, Nueva York, Routledge.

Bartolomé, Miguel Alberto, 2002, *Librar el camino: relatos sobre antropología y alteridad*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bernard, H. Russell, 1995, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Londres, AltaMira Press.

Boas, Franz, 1896, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", *Science*, vol. IV, núm. 103, December 18, pp. 901-908.

Borneman, John y Abdellah Hammoudi (eds.), 2009, *Being There: The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*, Berkeley, University of California Press.

Bryman, Alan (ed.), 2001, *Ethnography*, 4 vols., Londres, Sage.

Bucher, Bernadette, 1996 [1991], "Análisis comparativo", en Pierre Bonte y Michael Izard (eds.), *Diccionario de Etnología y Antropología*, Madrid, Akal, pp. 180-182.

Causey, Andrew, 2016, *Drawn to See: Drawing as an Ethnographic Method,* Toronto, University of Toronto Press.

Crapanzano, Victor, 1980, *Tuhami, Portrait of a Moroccan*, Chicago, The University of Chicago Press.

Clifford, James, 2001 [1988], *Dilemas de la cultura: Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.

Clifford, James y George E. Marcus (eds.), 1991 [1986], *Retóricas de la antropología*, Madrid, Júcar Universidad.

Da Col, Giovanni, 2017, "Two or Three Things I Know About Ethnographic Theory", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7 (1), pp. 1-8.

Da Col, Giovanni y David Graeber, 2011, "Foreword: The Return of Ethnographic Theory", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1), pp. VI–XXXV.

Dehouve, Danièle, 2016a, *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Dehouve, Danièle, 2016b, *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

Dehouve, Danièle, 2008, "El venado, el maíz y el sacrificado", *Diario de campo*, *Cuadernos de Etnología* 4, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Dehouve, Danièle, 2007, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

DeMunck, Victor C. y Elisa J. Sobo (eds.), 1998, *Using Methods in the Field: A Practical Introduction and Casebook*, Walnut Creek, California, AltaMira Press.

Descola, Philippe, 2012 [2005], *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu.

Descola, Philippe, 2005 [1993], *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Descola, Philippe, 1993, *Les lances du crépuscule. Relation Jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon, Coll. Terre Humaine.

Descola, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Désveaux, Emmanuel, 2002, "Some current kinship paradigms in the light of true Crow Indian ethography", en Andre Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison,* London, New York, Routledge, pp. 124-142.

DeWalt, Kathleen M. y Billie R. DeWalt, 2011, *Participant Observation. A Guide for Fieldworkers*, Plymouth, AltaMira Press.

Díaz de Rada, Ángel, 2011, *El taller del etnógrafo. Materiales y herramientas de investigación en etnografía*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Díaz de Rada, Ángel, 2010, *Cultura, antropología y otras tonterías*, Madrid, Trotta.

Eggan, Fred, 1988, "La antropología social y el método de la comparación controlada", en José R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, pp. 179-202.

Eggan, Fred, 1971 [1950], *Organización social de los indios pueblo del oeste*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Eggan, Fred, 1954, "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison", *American Anthropologist*, vol. 56 (5), part 1, pp. 743-763.

Ember, Carol R. y Melvin Ember, 2001, *Cross-Cultural Research Methods*, California, AltaMira Press, Walnut Creek.

Emerson, Robert M., Rachel I. Fretz y Linda L. Shaw, 1995, *Writing Ethnographic Fieldnotes*, Chicago, The University of Chicago Press.

Evans-Pritchard, Edward E., 2006a [1950], "Antropología social: pasado y presente", en Edward E. Evans-Pritchard, *Ensayos de Antropología Social*, Madrid, Siglo XXI, pp. 5-28.

Evans-Pritchard, Edward E., 2006b [1961], "Antropología e historia", en Edward E. Evans-Pritchard, *Ensayos de Antropología Social*, Madrid, Siglo XXI, pp. 53-80.

Ferrándiz, Francisco, 2020 [2011], *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro* (2ª edición revisada y aumentada), Barcelona, Anthropos.

Ferrándiz, Francisco, 2004, *Escenarios del cuerpo: Espiritismo y sociedad en Venezuela*, Bilbao, Universidad de Deusto.

Fox, Richard G. y Andre Gingrich, 2002, "Introduction", en Andre Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, New York, Routledge, pp. 1-24.

Galinier, Jacques, 2019, "Una contienda asimétrica: Zithû, sepulturero otomí de la teoría antropológica", *Dimensión Antropológica*, 26, 75, pp. 7-19.

Galinier, Jacques, 2016, *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*. Hidalgo, Nanterre, México, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Société d'Ethnologie, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Galinier, Jacques, 2009, "Prólogo", en Jacques Galinier, *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 9-16.

Galinier, Jacques, 2001, "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 453-484.

Galinier, Jacques, 1997, "De Montezuma a San Francisco: el ritual *wi:gita* en la religión de los pápagos (tohono o'odham)", en Xavier Noguez y Alfredo

López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, México, El Colegio de México, El Colegio Mexiquense, pp. 257-326.

Galinier, Jacques, 1987, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

Galinier, Jacques y Antoinette Molinié, 2013, *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*, Quito, Abya-Yala.

Galinier, Jacques y Antoinette Molinié, 2006, *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*, París, Odile Jacob.

Galinier, Jacques y Aurore Monod Becquelin, 2016, "Prólogo", en Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier (coords.), *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*. México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 7-16.

Geertz, Clifford, 1989 [1988], *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

Ghasarian, Christian (dir.), 2002, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin.

Ghodsee, Kristen, 2016, *From Notes to Narrative: Writing Ethnographies that Everyone can Read*, Chicago, University of Chicago Press.

Gingrich, Andre, 2002, "When Ethnic Majorities are 'Dethroned': Towards a Methodology of Self-Reflexive, Controlled Macrocomparison", en Andre Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, New York, Routledge, pp. 225-248.

Gingrich, Andre y Richard G. Fox (eds.), 2002, *Anthopology, by Comparison* (Foreword by Marilyn Strathern), London, New York, Routledge.

Glaser, Barney y Anselm Strauss, 1967, *The Discovery of Grounded Theory*, Chicago, Aldine.

Goetz, Judith y Margaret LeCompte, 1988, *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa,* Madrid, Morata.

González Echevarría, Aurora, 1991, *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en antropología*, Barcelona, Universitat Autónoma de Barcelona.

Good, Catharine, 2001, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, Fondo de Cultura Económica, pp. 239-297.

Guber, Rosana, 2013, *Exhumando la magia del etnógrafo. La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*, Buenos Aires, Biblos.

Guber, Rosana, 2011, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Guber, Rosana, 2004, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós.

Guber, Rosana (coord. general), Cornelia Eckert, Myriam Gimeno y Esteban Krotz (coords.), 2014, *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía*, 2 tomos, Buenos Aires, Paradigma Indicial, Serie Antropología Sociocultural.

Gupta, Akhil y James Ferguson (eds.), 1997, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.

Griaule, Marcel, 2000 [1948], *Dios de agua*, Barcelona, Alta Fulla.

Griaule, Marcel, 1948, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Du Chêne.

Hammersley, Martyn y Paul Atkinson, 1994 [1983], *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, Paidós, 1994.

Henare, Amiria, Martin Holbraad y Sari Wastell (eds.), 2007, *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, Londres, Routledge.

Hoijer, Harry, 1954, "The Sapir-Wohrf hypotheses", en Harry Hoijer, *Language in Culture: Conference on the Interrelations of Language and Other Aspects of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 92-105.

Holbraad, Martin, 2012, *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago, University of Chicago Press.

Holy, Ladislav (ed.), 1987, *Comparative Anthropology*, Oxford, Basil Blackwell.

Hume, Linne y Jane Mulcock (eds.), 2004, *Anthropologists in the Field. Cases in Participant Observation*, New York, Columbia University Press.

Ingold, Tim, 2014, "That's enough about Ethnography!", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), pp. 383-395.

Ingold, Tim, 1992, "Editorial", *Man, New Series*, 27 (4), pp. 693-696.

Jociles Rubio, María Isabel, 2005/2006, "La imposición de los puntos de vista durante la entrevista etnográfica", *Antropología Portuguesa*, núms. 22/23, pp. 9-40.

Jociles Rubio, María Isabel, 1999, "Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico", *Gazeta de Antropología*, núm. 15, artículo 01, disponible en línea: http://hdl.handle.net/10481/7524

Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de, 1983, "The Malay Archipielago as a Field of Ethnological Study" [1935], en *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader* (introducción de Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong), Cinnaminson, N. J., Foris Publications, pp. 164-182.

Junker, Buford, 1960, *Field Work: An Introduction of Social Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.

Kelly, John D., 2014, "The Ontological Turn: Where Are We?", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), pp. 357–60.

Kuper, Adam, 2002, "Comparison and contextualization: reflections on South Africa", en Andre Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, New York, Routledge, pp. 143-166.

Laplantine, François, 1996, *La description etnographique*, Paris, Éditions Nathan.

Latour, Bruno, 2012 [1991], *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI.

LeCompte, Margaret D. y Jean J. Schensul, 1999, *Designing and Conducting Ethnographic Research*, Londres, AltaMira Press.

Leiris, Michel, 2007 [1934], *El África fantasmal: De Dakar a Yibuti (1931-1933)*, Valencia, Editorial Pre-Textos.

Leiris, Michel, 1934, *L'Afrique fantôme. De Dakar à Djibouti (1931-1933)*, Paris, Librairie Gallimard.

Lévi-Strauss, Claude, 2015 [1983], *La mirada distante. Teoría y ensayo*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.

Lévi-Strauss, Claude, 1997 [1955], *Tristes Trópicos*, Barcelona, Paidós.

Lorente Fernández, David, 2020a, *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco*, México, Artes de México.

Lorente Fernández, David, 2020b, "La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 59, pp. 131-164.

Lorente Fernández, David, 2020c, "Panes hueso, panes piedra, pan de Día de Muertos. De la ofrenda en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la Sierra de Texcoco", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 60, pp. 161-225.

Lorente Fernández, David, 2017, "Tesifteros, los graniceros de la Sierra de Texcoco: repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual", *Dimensión Antropológica*, 24, 70, pp. 101-150.

Lorente Fernández, David, 2015, "Children's Everyday Learning by Assuming Responsibility for Others: Indigenous Practices as a Cultural Heritage Across Generations", in Maricela Correa-Chávez, Rebeca Mejía-Arauz, Barbara Rogoff (eds.), *Advances in Child Development and Behavior: Children Learn by Observing and Contributing to Family and Community Endeavors: A Cultural Paradigm*, vol. 49, ACDB, Burlington, Academic Press (Elsevier), pp. 53-89.

Lorente Fernández, David, 2013, "Escrito en los objetos, latiendo en los espacios. Historia de vida y memoria de Paulino Roa, vecino múltiple de Pipaón (Álava, España)", *Revista de Antropología Experimental*, 13, texto 13, pp. 185-214, disponible en línea: http://revista.ujaen.es/rae

Lorente Fernández, David, 2012, "Ser respetuoso es ser persona. El niño y la pedagogía moral de los nahuas del centro de México", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 67 (2), pp. 431-452.

Lorente Fernández, David, 2011, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.

Lorente Fernández, David, 2010, "Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40 (1), pp. 85-110

Madden, Raymond, 2017 [2010], *Being Ethnographic. A Guide to the Theory and Practice of Ethnography*, London, Sage.

Malinowski, Bronislaw, 1973 [1922], *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península.

Mallart, Lluis, 2008, "Reflexiones sobre la etnografía por el estudio de los sistemas médicos africanos", en Gerardo Fernández Juárez (dir.), *La diversidad frente al espejo. Salud, interculturalidad y contexto migratorio*, Quito, Cuenca, Abya-Yala, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 187-196.

Mallart, Lluis, 1996, *Soy hijo de los evuzok. La vida de un antropólogo en el Camerún*, Barcelona, Ariel.

Mannik, Lynda y Karen McGarry, 2017, *Practicing Ethnopgraphy. A Student Guide to Method and Methodology,* North York, Canadá, University of Toronto Press.

Marcus, George y Michael Fischer, 2000 [1986], *La antropología como crítica cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.

Marshall, Catherine y Gretcher Rossman, 1989, *Designing Qualitative Research*, Newburry Park California, Sage.

Mauss, Marcel, 1979, "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas" [1923-1924], en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología* [1950], Madrid, Tecnos, pp. 153-263.

Mauss, Marcel, 1974, *Introducción a la Etnografía* [traducción española del *Manuel d'etnographie*, 1967], Madrid, Ediciones Istmo.

McGranahan, Carole, 2018, "Ethnography Beyond Method: The Importance of an Ethnographic Sensibility", *Sites: A Journal of Social Anthropology and Cultural Studies*, New series, vol. 15 (1), pp. 1-10.

Mead, Margaret, 1994 [1972], *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*, Barcelona, Paidós.

Melhuus, Marit, 2002, "Issues of Relevance: Anthropology and the Challenges of Cross-Cultural Comparison", en Andre Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, New York, Routledge, pp. 70-92.

Monaghan, John, 1995, *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, University of Oklahoma Press.

Monaghan, John y Peter Just, 2006 [2000], *Una brevísima introducción a la antropología social y cultural*, México, Océano.

Monod Becquelin, Aurore y Jacques Galinier (coords.), 2016, *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Murdock, George P. *et al*., 1961 [1937], *Outline of Cultural Materials*, New York, Taplinger Publishing Company.

Murdock, George Peter, 1957, "Anthropology as a Comparative Science", *Behavioral Science*, 2 (4), pp. 249-254.

Narayan, Kirin, 2012, *Alive in the Writing: Crafting Ethnography in the Company of Chekhov*, Chicago, University of Chicago Press.

Olivier, Guilhem, 2015, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl 'Serpiente de Nube'*, México, Fondo de Cultura Económica,

Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Olivier, Guilhem y Johannes Neurath (coords.), 2017, *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Olivier, Guilhem y Jean-Luc Lambert (coords.), 2019 [2012], *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Pedersen, Morten Axel, 2011, *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

Piette, Albert, 1996, *Ethnographie de l´action*, Paris, Éditions Métailié.

Pitarch, Pedro, 2013, "El canon prehispánico y la etnografía", en Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, México, Artes de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 209-220.

Pitarch, Pedro, 1996, *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.

Pitrou, Perig, 2015, "Life as a Process of Making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): Towards a 'General Pragmatics' of Life", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 21 (1), pp. 86-105.

Pitrou, Perig, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.), 2011, *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Polia, Mario, 2001 [1997], *La sangre del cóndor, chamanes de los Andes*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Pratt, Mary Louisse, 1991 [1986], "Trabajo de campo en lugares comunes", en James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Retóricas de la antropología*, Madrid, Júcar Universidad, pp. 61-90

Preuss, Konrad Theodor, 1937, "Wichtige Aufnahmen bei den Naturvölkern Amerikas zur Kenntnis der alten Kulturvölker", *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 34 (3-4), Teubner, Leipzig, pp. 351-371.

Pujadas Muñoz, Joan J. (coord.), Dolors Comas d'Argemir y Jordi Roca i Girona, 2010, *Etnografía*, Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya.

Rabinow, Paul, 1992 [1977], *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid, Júcar Universidad.

Rabinow, Paul, 1977, *Reflections* on Fieldwork in Morocco, California, University of California Press.

Redfield, Robert, 1941, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press.

Restrepo, Eduardo, 2016, *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*, Bogotá, Envión Editores, Pontificia Universidad Javeriana.

Robben, Antonius C. G. M. y Jeffrey A. Sluka (eds.), 2012 [2007], *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*, Malden, Massachusetts, Wiley-Blackwell.

Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1892, *Notes and Queries on Anthropology*, London, Routledge and K. Paul [versión española: 1971, *Manual de campo del antropólogo* (adaptación de la sexta edición del *Notes and Queries on Anthropology* preparada por Carmen Viqueira, Ángel Palerm y Luis Olivos por encargo de la Unión Panamericana), México, Editorial Comunidad, Instituto de Ciencias Sociales].

Ruiz Olabuénaga, J. Ignacio y María Antonia Ispizua Uribarri, 1989, *La descodificación de la vida cotidiana. Métodos de investigación cualitativa*, Bilbao, Universidad de Deusto.

Sandstrom, Alan, 2010 [1991], *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luís Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Secretaría de Cultura del Estado de San Luís Potosí.

Sanjek, Roger (ed.), 1990, *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

Sanmartín, Ricardo, 2003, *Observar, escuchar, comparar, escribir: la práctica de la investigación cualitativa*, Barcelona, Ariel.

Santos-Granero, Fernando, 2009, "Introduction", en Fernando Santos-Granero (ed.), *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 1-29.

Schensul, Stephen L., Jean J. Schensul y Margaret LeCompte, 1999, *Essential Ethnographic Methods: Observations, Interviews, and Questionnaires*, Walnut Creek, California, AltaMira Press.

Snow, David A., 2001, "The Disengagement Process: A Neglected problem in Participant Observation Research", en Alan Bryman (ed.), *Ethnography*, vol. II, Londres, Sage, pp. 382-400.

Spradley, James P., 1980, *Participant Observation,* New York, Holt, Rinehart and Winston.

Shostak, Mary, 1983, *Nisa: The Life and Words of a ¡Kung Woman*, New York, Random House.

Strathern, Marilyn, 2004 [1991], *Partial Connections*, Oxford, Rowman, Littlefield.

Strathern, Marilyn, 2002, "Foreword: Not Giving the Game Away", en Andre Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, New York, Routledge, pp. XIII-XVIII.

Taggart, James, 1983, *Nahuat Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press.

Taussig, Michael, 2011, *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely my Own*, Chicago, The University of Chicago Press.

Turnbull, Colin, 2011 [1961], *La gente de la selva*, Santander, Editorial Milrazones.

Turnbull, Colin, 1961, *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo*, New York, Simon and Schuster.

Turner, Victor, 1999 [1967], "Muchona el abejorro, intérprete de la religión", en Victor Turner, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, pp. 145-167.

Valdivia, María Teresa, 2007, "Sobre los testimonios indígenas y la tarea antropológica al editarlos", en María Teresa Valdivia, *Entre Yoris y Guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 217-233.

Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada, 1997, *La lógica de la investigación etnográfica*, Madrid, Editorial Trotta.

Velasco, Honorio, F. Javier García y Ángel Díaz de Rada (eds.), 1993, *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Madrid, Editorial Trotta.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2010, *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2004, "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2 (1), pp. 3-22.

Viveiros de Castro, Eduardo, 1992, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, The University of Chicago Press.

Wagner, Roy, 2010, *Coyote Anthropology*, Lincoln, London, University of Nebraska Press.

Wagner, Roy, 1975, *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.

Weber, Max, 2012 [1917], *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.

Wilcox, Kathleen, 1993 [1982], "La etnografía como una metodología y su aplicación al estudio de la escuela: una revisión", en Honorio Velasco, F. Javier García y Ángel Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Madrid, Trotta, pp. 95-126.

Willerslev, Rane, 2007, *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley, University of California Press.

Perspectivas epistemológicas de la etnografía

Entre ciencia y bricolaje: el arte antropológico

Marie-Noëlle Chamoux*

Introducción

Al entablar intercambios académicos con otras disciplinas, los etnógrafos escuchamos a menudo dudas persistentes sobre el carácter "científico" de las investigaciones antropológicas, y debemos aclararlas y justificarlas. Esta interpelación procede de disciplinas que proclaman como científicos sus propios métodos y protocolos. No obstante, estos métodos son escasamente empleados por la antropología sociocultural. Las dudas que escuchamos se arraigan en dos aspectos: por un lado, en la tiranía ideológica que continúan ejerciendo los modelos positivistas retomados de las ciencias naturales y considerados como los únicos paradigmas científicos; por el otro, en los abusos de la escritura subjetiva, que transforma el informe final de investigación en una especie de novela, con la sospecha de que los resultados representen una proyección del antropólogo o la expresión de su opinión, y no una información fiable y sólida.

El diálogo de sordos es resultado de la diferencia entre paradigmas epistémicos, es decir, de consenso, en determinado momento, sobre las teorías y métodos compartidos por una determinada comunidad disciplinaria, lo que garantiza la validez de una obra (Kuhn, 1970). Recordemos que un método científico se evalúa tomando en cuenta su congruencia con el objeto y el sujeto de estudio, su carácter racional, lógico y sistemático, sin olvidar que es producto de un determinado espacio-tiempo o contexto en el cual entra en acción. En la dimensión espacio-temporal conviene distinguir entre los *momentos históricos*

* Centre National de la Recherche Scientifique, París.

(contexto histórico, estado de los conocimientos e interrogantes científicos, medios técnicos disponibles, condiciones pragmáticas de la observación o investigación, etc.), los *momentos heurísticos* (los pasos del proceso de investigación, su estrategia, la construcción de modelos provisionales, las etapas de averiguación, etc.), y los *momentos retóricos* del proceso de producción científica, necesarios para convencer a los científicos.

Investigaciones de campo pluridimensionales

Ahora bien, ni la pretensión cientificista más dura que busca la objetividad perfecta, ni el relativismo absoluto que considera que todo es interpretación subjetiva —sea de los miembros de la cultura observada o del investigador—, dan cuenta de la investigación antropológica sobre los hechos. No se puede en ningún caso evitar la cuestión de la información empírica que sirve de base y sustenta la obra antropológica final: cómo se accede a los datos y mediante qué reglas y procedimientos.

Existen numerosas publicaciones que disertan acerca de los métodos etnográficos. David Lorente discute en la introducción de este libro diversos estudios (Bernard, 1995; Ember y Ember, 2001; Gupta y Ferguson, 1997; Hammersley y Atkinson, 1983; Lecompte y Schensul, 1999). Con ellos se elaboró una historia canónica de la disciplina, una suerte de "gran narrativa fundadora". De hecho, los antropólogos disponen desde hace tiempo de manuales de investigación o *memoranda* que enumeran lo que se debe observar. Algunos son ya clásicos, citaremos: en Inglaterra, *Notes and Queries on Anthropology* (1892); en Francia, *Manuel d'ethnographie* (Mauss, 1967 [1926]); en Estados Unidos, *Outline of Cultural Materials* (Murdock *et al.*, 1961), desarrollado en 1937 para los *Human Relations Area Files*.[1] En todos estos

[1] Existen versiones en español de las tres obras: de la sexta y última edición de las *Notes and Queries* (publicada en 1971 con el título de *Manual de campo del antropólogo*), del *Manuel d'ethnographie* (de 1974, con el título de *Introducción a la Etnografía*), y de la obra clásica de George Murdock diseñada para proceder durante el trabajo de campo sobre el terreno (de 1954, titulada *Guía para la clasificación de los datos culturales*).

memoranda, las listas de temas que habría que documentar son *pluridimensionales* y tocan todos los aspectos de la vida sociocultural de un determinado grupo y la interacción con su medio natural, incluso la *psyche* y el *soma* humano. Se pueden emplear tanto en proyectos de investigación centrados en un tema principal como en monografías pluritemáticas que aspiran a cierta exhaustividad. Más allá de su utilización práctica, la pluridimensionalidad no es únicamente una técnica de investigación, sino que constituye, de acuerdo con Mauss, una base teórica de interpretación sociológica (la teoría del hecho social total, Mauss, 1968 [1924]).

Sin embargo, *nihil novus sub sole*: la aprehensión pluridimensional de un sujeto de estudio no es una novedad inventada por los antropólogos, pues existe en otras disciplinas, especialmente en la medicina y en la psicología cuando consideran al enfermo o al individuo humano como algo más que una enfermedad o un proceso mental (Foucault, 1963). El procedimiento de investigación basado en observación cuidadosa, sin experimentación realmente repetible (o muy escasa), de totalidades consideradas indivisibles —el enfermo, el individuo—, se designa como *método clínico*. Este método implica el consenso de los profesionales acerca de las categorías descriptivas —signos y señales observables— consideradas como significativas o relevantes. Por eso tienen tanta importancia las tipologías de configuraciones y las listas descriptivas de señales (o síntomas), y de sus grados, matices, frecuencias. Por ejemplo, en medicina se consideran tipos y escalas de dolores, colores, olores, sabores, calor, aspectos visuales, consistencias, posturas, comportamientos, movimientos, sentimientos, etc. El método presupone también cierta fe en lo que dice el observador —aquél que observó al sujeto—, pues repetir la observación en las mismas condiciones es prácticamente imposible. Dicho sucintamente: *la manera de investigar de la antropología presenta una analogía formal con la metodología clínica*. Y un mismo interrogante atraviesa siempre tanto a la medicina y la psicología como a la antropología: ¿Se trata de *ciencias*, es decir, de "un conjunto de conocimientos obtenidos mediante la observación y el razonamiento, sistemáticamente estructurados, y de los que se deducen principios y leyes generales"? ¿O son más bien *artes*,

esto es, "habilidades y técnicas que obedecen a un conjunto de preceptos y reglas necesarios para obtener un buen resultado"?[2]

A pesar de su indudable interés para realizar descripciones, los manuales de antropología no detallan mucho sobre cómo reunir en la práctica los datos necesarios para llenar sus listas. La historia canónica de la disciplina atribuye a Malinowski, en la introducción de su famosa obra *Los argonautas del Pacífico occidental* (1973 [1922]), la exposición de los principios y métodos de la investigación de campo *en inmersión*, expresión preferible a "observación participante", que ha sido confundida a veces con una especie de empatía misteriosa o con un deseo de integrarse completamente en la sociedad local para captar la forma de pensar y sentir de un indígena. Más allá de las polémicas académicas que se han sucedido desde entonces, hasta la fecha nadie ha negado realmente la eficacia de las diversas reglas de conducta recomendadas por este autor, y no se ha propuesto algo que las suplante con la misma eficacia. Con los avances ulteriores de la disciplina, podemos formular estos principios con el vocabulario de hoy, influenciado por la pragmática. Cuatro de las reglas de investigación del autor nos parecen de mayor interés, como se aprecia en las anécdotas extraídas de nuestra experiencia directa de investigación, iniciada en el año de 1969 entre los nahuas del norte del estado de Puebla, en México. Valdría, pues, la pena detenerse y profundizar un poco más en estas reglas metodológicas del trabajo de campo:

1°) El conocimiento —aunque sea imperfecto— de la lengua local. Como nos enseñaron siendo estudiantes en Paris, aprender la lengua local permite controlar en gran parte la situación comunicativa, es decir, si los intérpretes o intermediarios transmiten con exactitud las preguntas y repuestas. Además, puede evitar malentendidos. He aquí un ejemplo divertido. Poco después de mi llegada a Cuacuila (en Huauchinango, Puebla) en 1969, algunas mujeres indígenas me enseñaron unas frases en náhuatl que, a simple vista, parecían una canción infantil. Empezaba así: *"¿Canin tiya, Malinton?" "Niya Teyiuhtlan". "¿Tlen ticchiuas Teyiuhtlan?" "Nia nicana noliston, para niquechilpis*

[2] Definiciones comunes, adaptadas a partir del *Diccionario de la lengua española*, publicado en línea por la Real Academia Española (consulta realizada en julio de 2019).

nomiston". Lo que tradujeron por: "¿Adónde vas, Maringuita? "Voy a Teyiuhtlan". "¿Qué vas hacer a Teyiuhtlan?" "Voy a buscar mi listón para amarrar a mi gato."

Unas risas discretas y medio escondidas de las muchachas presentes acompañaron la copla. Para el que sabe un poco de náhuatl, la canción no suena en absoluto como algo ingenuo o absurdo dirigido a los niños. El uso del posesivo (*no-*) con ciertos lexemas cambia su comprensión. Con el posesivo, el término "gato" contiene una clara señal gramatical indicadora de que no se trata del animal, sino de una metáfora del sexo femenino.[3] En efecto, la gramática náhuatl marca la inalienabilidad de las partes del cuerpo, es decir, que en los enunciados nunca aparecen los términos corporales en su forma nominal absoluta, sino acompañados siempre de un posesivo. Sabiéndolo, y con la ayuda pragmática de las risas juveniles, el observador no cae en la trampa y capta que no es una canción tan cándida como parece. Lo mismo sucede con algunos nombres de animales o plantas que, con el posesivo, sirven de metáforas sexuales: *uetzayo'tli* (chayote espinoso), en el caso femenino, o, para el sexo masculino: chile (*chilli*), pájaro (*uilotl*), etc. Todas las coplas de la canción —que desgraciadamente no me fue posible anotar ni grabar— tenían doble sentido. Un lingüista podría preguntar: ¿Cómo hablar entonces del animal o la planta poseídos sin caer en el doble sentido? Se salva la dificultad con expresiones que indiquen que Zutana es la propietaria o dueña de dicho animal o de dicha planta.

2°) La realización de una estancia de larga duración y de tiempo completo en campo, incluso durante las noches. La larga duración tiene un triple efecto: disminuye la perturbación causada por la presencia de un observador externo; desarma las actitudes predefinidas que, para controlar su propia imagen, la gente del grupo interpone a la atención de los de fuera; y permite el acceso a informaciones, prácticas o acciones diversas poco visibles en una observación superficial.

Gracias a la larga duración, el efecto de la presencia del observador-antropólogo se vuelve menos perceptible, debido a la habituación que se produce entre la gente del pueblo. Después de unas semanas de verlo a

[3] Esta metáfora existe en muchos otros idiomas, como bien se sabe.

diario, nadie se sorprende de su presencia, aunque tenga una apariencia física muy diferente. La gente continúa con sus quehaceres ordinarios sin perturbación aparente. Un colega ingeniero, al comparar este método con su cultura científica físico-química, exclamó: "Ahora entiendo por qué es importante: se neutraliza o limita de esta manera el impacto del observador, como se exige en una experimentación de física." Tenía en parte razón, pero sólo en parte, porque olvidaba una diferencia: la no reproducibilidad característica de la investigación antropológica.

La duración también modifica las actitudes codificadas con respecto a una persona externa al grupo. Los observados no pueden controlar a largo plazo la imagen oficial que quieren dar: tarde o temprano, exigencias cotidianas o eventos imprevistos disparan de inmediato conductas eficientes y adecuadas, que no siempre coinciden con la imagen oficial bien controlada. El antropólogo asiste entonces a aspectos poco conocidos, pero muy auténticos, de la vida del grupo y de las interrelaciones efectivas. Atraviesa en ciertos momentos la frontera habitual entre el "adentro" y el "afuera" de la vida comunitaria.

En cuanto a la presencia en campo de tiempo completo —verdaderamente completo: el ciclo diario, circadiano—, es absolutamente indispensable. Un antropólogo que hace sus investigaciones en horarios de oficina y se refugia después en su casa no va a descubrir lo más importante. Por ejemplo, en la ceremonia de boda tradicional nahua (que ya casi no se observa), los invitados mestizos, o a veces los antropólogos, frecuentemente llegan en el momento de la misa o del almuerzo principal que sigue por la tarde, pues esto cuadra con su esquema cultural de invitación a una boda. Pero para este momento casi todos los ritos tradicionales importantes ya han terminado, pues se realizan antes y durante el amanecer. La gente no enterada ni siquiera sospechará de su existencia. Lo mismo sucede en las fiestas anuales (Día de Muertos, santo patrón del pueblo, etc.) y en los cultos mesoamericanos combinados o no con cultos católicos (limpias, curanderismo, etc.), en los que numerosos preparativos y rituales importantes se hacen de noche o la tarde anterior.

3°) Frecuentar la vida cotidiana de la gente, con objeto de aprender muchas de las referencias compartidas por los miembros del grupo

y que quedan implícitas, pues son triviales para ellos. Hoy se dice que se trata de conocer el repertorio informativo de una "comunidad de prácticas" (Wenger, 1998). Daremos el ejemplo de ciertas acciones realizadas cotidianamente durante milenios en Mesoamérica, que apenas se están abandonando por la difusión de modelos consumistas urbanos. A diario, en cada casa, la mujer encargada de preparar el almuerzo lava con abundante agua cierta cantidad de granos de maíz hervidos con cal (*nextamalli*), que molerá para hacer las tortillas. Pone los granos en un pequeño cesto (*chiquiuitl*) que sirve de colador. El agua con que quita la cal escurre, con apariencia de leche amarillenta, en el piso de tierra de la cocina. Desde sus primeros días de vida, un niño ve este fenómeno. Cuando crece un poco, también observa, escurriendo en el suelo, los excrementos de color semejante de su hermanito, todavía un niño de pecho alimentado por la leche materna. Y más tarde, cuando ya sabe hablar, escucha el término náhuatl del agua de cal cocida con maíz: *nexcuitlayotl*, palabra que contiene el radical nominal para "excremento" (*cuitlatl*) y que incita entonces a comparar los dos fenómenos. Cada nahua —hombre o mujer— conoce estos fenómenos y términos. Al asistir con frecuencia a los quehaceres cotidianos de las mujeres, lo aprendí yo misma también de manera incidental y casi *sin darme cuenta*. Años después, en una sesión de trabajo, una colega citó una adivinanza nahua que decía más o menos así: "¿Quién es la abuelita que cada día tiene diarrea?" Inmediatamente vino a mi mente la respuesta exacta: el *nexcomitl*, la olla donde se cuece con cal el maíz desgranado. ¿Algo cotidiano, que cae al suelo, se llama "excremento" y semeja líquido como la diarrea? Sobraban las coincidencias. La anécdota es de poca importancia, pero muestra cómo se captan —a veces inconscientemente— los conocimientos implícitos compartidos en una comunidad de prácticas. Estas referencias son innumerables y muchas veces constituyen las llaves indispensables para la comprensión del simbolismo local y la cosmovisión. En los términos pragmáticos de hoy —y no en los de Malinowski— las situaciones de *co-presencia* cotidiana son las que permiten un cierto acceso al repertorio informativo de determinada comunidad de prácticas, ajeno al de nuestra propia comunidad de prácticas.

4º) La observación directa de actos y eventos, y no sólo la recolección de relatos, discursos o cuestionarios. A pesar del imperativo de observación que formuló Malinowski, permanece fuera de la disciplina una idea de soberanía de los datos verbales, discursivos, lingüísticos y textuales. Un cliché común es el del antropólogo entrevistando informantes, haciendo preguntas y registrando testimonios. Una colega socióloga, a finales de los años setenta, quedó muy sorprendida al descubrir que, cuando un antropólogo iba al campo, no se contentaba con grabar lo que decía el informante, ni con llenar un cuestionario para analizarlo después, sino que anotaba también lo que veía en el cuarto donde transcurría la charla, qué personas entraban o salían, las breves conversaciones sucedidas en su presencia, hasta si llovía o no ese día, etc. El relato de un informante sobre una acción, un procedimiento o un ritual resulta muchas veces esquelético y parcial. Evidentemente, puede existir, por parte del informante, la voluntad de disimular, engañar o extraviar al antropólogo, aunque no es tan habitual. Las omisiones o errores más frecuentes surgen simplemente de la dificultad de explicitar la acción, pues permanece implícito lo que es trivial en la comunidad de prácticas, lo que no es necesario decir en la vida ordinaria.

La dificultad es muy patente cuando se trata de relatar rituales y, aún más, de describir técnicas. Una tejedora monolingüe de Cuacuila trató de explicarme cómo fabricaba una faja tradicional con el telar de cintura:

Primero onicpaca'to tomitl;	Primero lavé la lana;
onictlali ma uaqui;	la puse a secar;
nima onicuitic ica se tlaxcotl;	después la golpeé con un palo;
nima onca nicpochina;	después la estiré;
nima oniccalaxue;	después la cardé;
nima onicpeuh nitzaua.	después empecé a hilar.
Onca onicte'tecac.	Después urdí.
Nictlame nopaxa'.	Termino mi faja.

Dictado en Cuacuila el 26 de octubre de 1970

Constatamos que el texto es muy poco detallado, como una *thin description*, o descripción factual, según el término de Geertz (1973), y se concentra en tareas preparatorias y no en el tejido propiamente dicho (cruces y combinaciones de hilos), del que nada dice. Otra tejedora quizá hubiera descrito el proceso con más detalle, o con un enfoque diferente, pero no cambiaría el fondo del problema: la dificultad de describir por completo una acción, sobre todo cuando está perfectamente incorporada en los agentes. Este problema lo encontraron los enciclopedistas de la Ilustración en el siglo XVIII. Al entrevistar a los artesanos en sus talleres, reunieron descripciones verbales de calidad desigual, listas de términos técnicos más o menos completas, y corrigieron los datos con varios informantes, todos excelentes oficiales para tejer, pero no todos ellos aptos para explicar.[4] Sin embargo, la información verbalizada, obtenida con mucho esfuerzo, no les pareció suficiente: "porque hay artes tan particulares y maniobras tan delicadas que [...] es difícil hablar de ellas con precisión. Entonces tuvimos [...] que volvernos aprendices y hacer malos obrajes para enseñarles a otros cómo hacerlos bien" (traducción libre de la autora).[5]

El trabajo de campo no se limita, pues, a registrar lo verbal. La dialéctica necesaria entre entrevistas, observaciones y experimentación más o menos participativa fue planteada un siglo y medio antes de Malinowski por los enciclopedistas. Los médicos, en su diagnóstico, recurren a interrogar al paciente, pero no consideran la entrevista como un elemento dominante, sino como una técnica más entre otras, que se entrecruza con ellas y que es quizá de calidad significativamente inferior a la de la observación de varios síntomas.

---

[4] "Apenas entre mil se puede encontrar una docena capaces de expresarse con alguna claridad sobre los instrumentos que emplean y sobre las obras que fabrican. Hemos visto obreros que trabajan desde hace cuarenta años sin conocer nada de sus máquinas. Ha sido necesario ejercer con ellos la función de la que se glorificaba Sócrates, la función penosa y delicada de hacer surgir sus ideas de la mente, *obstetrix animorum*" (Diderot, 1994 [1751]).

[5] "Mais il est des métiers si singuliers et des manoeuvres si déliées, qu'à moins de travailler soi-même, de mouvoir une machine de ses propres mains, et de voir l'ouvrage se former sous ses propres yeux, il est difficile d'en parler avec précision. Il a donc fallu plusieurs fois se procurer les machines, les construire, mettre la main à l'oeuvre; se rendre, pour ainsi dire, apprenti et faire soi-même de mauvais ouvrages pour apprendre aux autres comment on en fait de bons" (Diderot, 1994 [1751]).

Con estos principios no se espera el auxilio milagroso de una empatía excepcional ni de una telepatía extraordinaria para sentir como un indígena, sino que se reúnen unas condiciones concretas de acceso a la información, pasando por un aprendizaje pragmático —aunque parezca errático y anecdótico— de las referencias culturales del grupo observado. Esta situación no es tan diferente del proceso de enculturación, es decir, del aprendizaje que tiene lugar en la educación de los niños en cada sociedad.

Este tipo de investigación por inmersión exige mucho tiempo de estancia en el campo. Además, es necesario un control y una verificación rigurosos de los datos reunidos. El antropólogo necesita tener una mente curiosa, un sentido agudo de la observación, buena memoria inmediata, exigencia de precisión, así como algo de paciencia y cierta distancia intelectual con respecto a las opiniones comunes de distintos orígenes, incluídas las del grupo estudiado.

Algunas polémicas cobraron importancia en los años setenta: se cuestionaba la ética del método, la ambigüedad de la antropología, la persona de Malinowski revelada por la publicación de su diario de campo,[6] etc. Una respuesta conocida es la famosa posición de Geertz (1973), que planteó la antropología como interpretación, como una hermenéutica de lo sociocultural. Concordamos con él en que la búsqueda tiene como meta captar e interpretar el sentido interno de los actores con el fin de reconstruir y restituir con más o menos precisión los puntos de vista locales. Pero su propuesta no era tan nueva en realidad, pues en 1922 apareció el proyecto científico de Max Weber sobre una sociología comprensiva (1977): la diferencia está en que para Weber el proyecto concernía ante todo al propio ámbito histórico-cultural de la sociología, donde observadores y observados comparten parcialmente un mismo repertorio informativo. Pero Geertz, más radicalmente, planteó que

[6] En este sentido, el diario de campo de Malinowski, publicado póstumamente con el título *A Diary in the Strict Sense of the Term* (1967), y traducido al español como *Diario de campo en Melanesia* (1989), abre una intensa discusión y un complejo debate ético y epistemológico sobre el trabajo de campo, al ofrecer un violento contraste frente al capítulo metodológico de *Los argonautas del Pacífico occidental* (1973 [1922]). Sobre los aspectos polémicos del diario de Malinowski pueden consultarse, por ejemplo, los estudios de Stocking (1993 [1983]) y Clifford (2001 [1998]).

cada cultura es un texto, como también lo es el informe del antropólogo. La descripción etnográfica debía restituir aquello que vivían y sentían los actores mediante técnicas literarias (*thick description*), más que con informes secos y fácticos (*thin description*), dándole un sitio a la interpretación del antropólogo, filtro inevitable de lectura claramente asumido. Toda una corriente, especialmente estadounidense, ha retomado esta orientación (Lincoln y Denzin, 2003), que se presenta como un retorno a la subjetividad portadora de sentido interno, contrapuesta a la objetividad positivista que segmenta y procesa lo real en categorías externas predefinidas. Sin embargo, los resultados no son siempre convincentes, pues dependen mucho del talento del antropólogo como observador y como autor; y los detalles personales que él ofrece acerca de su estancia e impresiones, pueden carecer a veces de interés real. Pero esto no niega que el resultado final sea un texto, en el sentido amplio del término: una obra escrita, o iconográfica, o audiovisual, etcétera.

Mis estudios de doctorado en antropología los realicé entre 1966 y 1969, antes de la difusión de las tesis de Geertz. Nuestros maestros —que no las conocían, por supuesto— no rechazaban la posibilidad de interpretación, pero insistían en una exigencia absoluta:[7] que en las notas de campo no se mezclasen los eventos que veíamos o escuchábamos con la comprensión que de ellos teníamos en ese momento, y que tampoco los mezclásemos con las impresiones y emociones que pudiésemos sentir; éstas podían consignarse en un diario íntimo de otra naturaleza. La misma regla de "no mezclar" debía aplicarse también al informe final, con una clara distinción entre lo observado y la interpretación que legítimamente podíamos proponer. Personalmente, por un lado empecé a redactar un cuaderno de apuntes con eventos e informaciones y, por otro, a escribir un diario más personal. Rápidamente abandoné el segundo, porque pasaba más tiempo llenando cuadernos que haciendo mi investigación y aprendiendo algo del ámbito cultural de los nahuas.[8]

---

[7] Pienso en particular en los consejos de Lucien Bernot y de Guy Stresser-Pean.

[8] Acerca del diario de campo, cabe destacar el estudio realizado por Rosana Guber (2013) del diario de campo de Esther Hermitte, así como su interesante análisis del proceso de construcción teórica y metodológica que abarca desde los materiales de campo —como el

Registrar todos los eventos observados requiere de una disciplina estricta, una fuerte atención y apertura, memoria entrenada, y constituye todo lo contrario de la pereza mental. Sin embargo, por más entrenado que esté un antropólogo, no puede verlo todo, escucharlo todo, memorizarlo todo, apuntar o grabarlo todo, y se pierde así mucha de la información inmediata que surge simultáneamente durante la investigación. Una cantidad ingente de datos nunca se plasma en sus cuadernos de apuntes ni en los medios de registro más modernos. Los artefactos audiovisuales actuales, por su automatismo, son una ayuda y una mejora: pueden captar y registrar detalles no vistos por el antropólogo, así como "ruidos parásitos" o eventos "marginales" que quizá se revelarán algún día llenos de sentido; pueden suplir la memoria que falla y aliviar la atención registrando automáticamente elementos del contexto. Pero no constituyen una solución milagrosa; casi siempre interviene en la técnica de investigación la intención del actor humano que la usa, es decir, sus centros de interés y su ángulo de visión física e intelectual. Esta dificultad no es de ninguna manera particular de la antropología, sino de todas las ciencias.

Antes hemos evocado, con la anécdota del nixtamal, la captura inconsciente de informaciones. Quisiéramos subrayar ahora el interés de lo que llamamos *memoria lateral*. Se trata de la capacidad de rememorar datos relevantes que no fueron claramente percibidos en el momento de su presencia y existencia efectiva. No es excepcional que, en la mente de un antropólogo, y en el momento de elaboración de su texto, se despierte algún recuerdo que cobra entonces mucho significado para apoyar o contradecir su interpretación. El recuerdo suele aparecer bajo la forma de una anécdota, de la cual no se puede aportar una prueba material formal (no fue grabada, ni apuntada, etc.). Su estatus es el de un testimonio que puede orientar presunciones. Su validez depende de la confianza que se le atribuye al testigo. En las ciencias de la naturaleza o de la vida, el tema de la confianza tampoco se encuentra ausente ya que, fuera de los estrechos círculos científicos, la gente solamente puede creer en lo que los científicos-testigos afirman, pues no lo ven ni

diario, las fichas, las grabaciones y las fotografías– a la publicación de sus libros y ensayos (Guber, 2011). En este capítulo, no obstante, me concentro en mi propia experiencia personal.

lo experimentan directamente. ¿Nos dicen que la causa de la influenza es el virus H5N1? ¿Que en el centro de las galaxias hay agujeros negros? No tenemos más salida que la de confiar y creerles.

Técnicas de investigación multidisciplinarias

Planteamos una duda: ¿existen técnicas de recolección de datos específicamente antropológicas? Pienso que la respuesta es negativa. ¿O solamente se emplean técnicas de recolección por préstamo o analogía con otras disciplinas? Creo que la contestación es afirmativa. La geografía, por ejemplo, maneja técnicas para elaborar mapas, pero la antropología no hace algo tan específico. Más bien, *elle fait flèche de tout bois*, es decir: apela a cualquier recurso, a veces desviándolo de su intención inicial, para recuperar los datos empíricos que contiene y enriquecer el corpus que somete al análisis.

En su investigación en comunidades indígenas, el antropólogo puede encontrar y usar datos recogidos y procesados por algún agente estatal o por un investigador de otra disciplina, y se alegra de tenerlos cuando existen. Pero los acompaña casi siempre un poco de decepción, pues no contienen los detalles suficientes ni pertinentes necesarios para su investigación. No responden al tipo de interrogantes ceñidos a los objetivos paradigmáticos de la disciplina.[9] ¿Qué hacer entonces? Veamos un ejemplo: el de las reglas de residencia, que se clasifican de acuerdo con una tipología precisa empleada por los antropólogos en los estudios de parentesco (residencia patrilocal, uxorilocal, neolocal, y otras variantes). Notamos que tal tipología no necesita hablar de "familia", término de contenido variable en diferentes culturas y que exige una definición específica en cada caso.

Replanteemos entonces un camino posible para descubrir concretamente las reglas de residencia. Concordamos con los autores subjetivistas en que, durante un trabajo de campo, no se movilizan sólo el

[9] Abordamos aquí principalmente los datos etnográficos y no los datos históricos registrados previamente, que exigen métodos específicos, entre otros la crítica de fuentes, el establecimiento de cronologías y el conocimiento profundo de la época de su producción.

intelecto, el saber y la capacidad de habla del antropólogo. El investigador invoca la ayuda de sus cinco sentidos, presta atención a sus impresiones —especialmente la de extrañeza ante un evento sorprendente— y considera como instructivos los éxitos y las dificultades de comunicación con otros seres humanos. Pese a lo que podría creerse, este empleo de la persona del investigador no redunda en una falta de rigor, ni en impresionismo subjetivo, ni en empatía ingenua o proyectiva, ni tampoco —y esto debe subrayarse una vez más— constituye una especificidad de nuestra disciplina. Es algo común en el método clínico empleado en medicina y en psicología, al describir síntomas y examinar a un sujeto sano o enfermo. Estas dos disciplinas no dejan de aplicar también el método experimental en otras ocasiones. La persona del investigador forma parte intrínseca de los instrumentos de observación, que incluyen su saber acerca de los conocimientos acumulados por su propia disciplina (historicidad social) y su pericia personal al manejar los paradigmas.

Retomemos el ejemplo de las reglas de residencia. De hecho, se descubren *de visu* algunas *marcas materiales* al recorrer un territorio (grupos de viviendas, bardas, etc.). Muy rápidamente, se elabora una hipótesis sobre las *configuraciones frecuentes* de residencia. Partiendo de estas primeras observaciones, el antropólogo dispone teóricamente de muchas técnicas para *representar y materializar lo observado*, en la mayoría de los casos por préstamos de otras disciplinas: puede elaborar croquis, mapas, fotografías del hábitat. Este trabajo de representación materializada lo hicieron seguramente mejor que él los geógrafos, geólogos, la teledetección, los satélites, etc.[10] Pero, debido a la escasez de programas pluridisciplinarios con acceso a técnicas modernas avanzadas, el antropólogo muchas veces debe hacer lo que puede, él mismo y lo mejor posible.[11]

[10] Como bien se sabe, la antropología y la geografía han mantenido estrechas relaciones en el pasado. Sin la necesidad de remontarse a épocas muy remotas, recordemos que Boas estudió física antes de desenvolverse como geógrafo y transformarse en fundador de la antropología cultural norteamericana. Asimismo, la antropóloga francesa Françoise Héritier comenzó también como geógrafa en los años sesenta.

[11] El factor institucional es de primera importancia en esta situación (política científica, administración de las ciencias, financiación, etcétera).

La investigación necesita también censos, pero pocos de los que hacen los demógrafos están adaptados a los interrogantes antropológicos. Son útiles, pero dependen de lo que interesa a la autoridad que los encargó. En un censo no hay ninguna universalidad preestablecida, ninguna categoría naturalmente evidente. Cualquier historiador o demógrafo sabe bien que no es posible comparar directamente, sin una metodología de corrección aproximativa, censos pertenecientes a épocas diferentes. Por ejemplo, en el caso de los pueblos indígenas de México, los datos demográficos producidos en el siglo XVI y consignados en las relaciones de la época se orientan a registrar la percepción del tributo: proporcionan el número de tributarios de una comunidad —es decir, de hogares o individuos sometidos al tributo— aunque no el número de habitantes de la población. Mencionan a veces el estamento o la casta de sus habitantes, pero no ofrecen la distribución por género, por edades ni por vivienda, y escapan al censo de tributarios quienes obtuvieron mercedes y privilegios. El estudio de las reglas de residencia requiere de censos adaptados a su objeto que integren la descripción precisa de las unidades espaciales locales, los lazos de parentesco en dichas unidades, los vínculos (o su ausencia) con respecto a las unidades adyacentes, ya sean próximas o lejanas, y otros elementos más específicos del grupo estudiado, como sucede en el caso mesoamericano con el número de fogones (*tlecuille*, en náhuatl), etc. Estas dimensiones no pueden considerarse como universalmente preestablecidas y necesitan indagaciones preliminares.

¿Cómo determinar las unidades residenciales? ¿Constituye una unidad el edificio delimitado por paredes que llamamos *casa*? ¿El solar, con varios edificios? ¿La sección de un edificio reservada a una unidad de parentesco? ¿El barrio? Solamente después de aclarar estas dimensiones de la vida local resulta posible imaginar un censo pertinente. ¿Y de dónde surgen tales aclaraciones? Salen de la exposición continuada a la realidad observable y a los discursos de los informantes, aprehendidos directamente por el investigador o bien transmitidos por la lectura de informes anteriores. Gracias a los estudios antropológicos realizados en comunidades indígenas de México, sabemos que, en el área mesoamericana, la presencia de dos estufas o de dos *tlecuille*

(fogones) en una misma cocina rural no significa simplemente que existan dos cosas similares —una nueva y otra usada, como se podría interpretar si estuviésemos en una casa de clase media urbana—, sino que indica probablemente la corresidencia de dos parejas con ingresos y gastos distintos. Es conociendo estos aspectos con estudios previos como podemos elaborar censos con preguntas pertinentes.

Cuando las condiciones locales no permiten realizar este tipo de censos, o para completar los existentes, el antropólogo dispone de un abanico de recursos. Fundamentalmente la técnica de producción de hechos se apoya en testimonios que proceden del observador o del observado, que se materializan en documentos (los famosos apuntes, cuadernos y notas de campo, grabaciones, fotografías, videos, etc.). Sirven para construir presunciones, que se confirmarán o no al avanzar la investigación. Si tomamos el parentesco como ejemplo, incluyen genealogías que podemos representar en modelos e implican la recolección de las terminologías de parentesco en la lengua local. Las técnicas también implican documentar fenómenos discursivos, no formalizados, como conversaciones diversas, registradas en grabaciones o apuntes; entrevistas formalizadas que podemos someter al análisis del discurso; testimonios visuales directos, y observaciones de conductas y eventos en situaciones naturales y no de laboratorio, sin olvidar... escuchar los chismes, como acostumbraba decir a manera de broma el biólogo y antropólogo Miguel Ángel Martínez.[12] ¿Acaso estos métodos son puramente anecdóticos y subjetivos? Su eficacia no se discute. Con ellos se descubre y se aprehende la relación entre vivienda y parentesco, si existen lazos de parentela entre unidades vecinas, cuál es el modelo local ideal, si hay excepciones, toleradas o sancionadas, cuál es la legitimidad interna de tal o cual práctica, en qué temas hay consenso, qué cambios les parecen deseables a ciertas personas y criticables a otras, etcétera.

La elaboración de modelos con programas informáticos, cuando se realiza, tiene lugar después de efectuar operaciones de acumulación, registro, procesamiento y materialización de los datos. La antropóloga Françoise Héritier, que logró teorizar las reglas matrimoniales del

[12] Comunicación personal.

sistema de tipo crow-omaha, se apoyó primero en sus propias investigaciones etnográficas entre los samo de Burkina Fasso y en las genealogías que había construido a partir de ellas, es decir: en un minucioso trabajo preparatorio. Después le fue posible formalizar, procesar y trazar modelos de las genealogías con programas informáticos y hacer propuestas teóricas generales (Héritier, 1974).

Vemos, pues, que es difícil hablar de métodos específicos de recolección de datos. Mediante técnicas diversas (gráficos, cuantificación, uso de la lengua, léxico, gramática, discursos, textos, fotografías, materiales audiovisuales, etc.) se construye y reúne un corpus materializado de acuerdo con los medios técnicos del momento, y que, a primera vista, podría parecer heteróclito. Pero la especificidad antropológica reside en el ingenio para extraer y combinar las informaciones de fuentes diversas, por heteróclitas que sean.[13]

Sin embargo, pese a lo que pudiera parecer, el proceso de investigación antropológica no es el del bricolaje. La investigación se somete a un proyecto predefinido, a una línea de búsqueda, a sistematizaciones, entre las que se encuentran tipologías aceptadas por la disciplina.

> El *bricoleur* es capaz de ejecutar un gran número de tareas diversificadas; pero, a diferencia del ingeniero, no subordina ninguna de ellas a la obtención de materias primas y de instrumentos concebidos y obtenidos a la medida de su proyecto: su universo instrumental está cerrado y la regla de su juego es siempre la de arreglárselas "con lo que uno tenga", es decir un conjunto, a cada instante finito, de instrumentos y de materiales, heteróclitos además, porque la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento, ni, por lo demás, con ningún proyecto particular, sino que es el resultado contingente de todas las ocasiones que se la han ofrecido de renovar o de enriquecer sus existencias, o de conservarlas con los residuos de construcciones y de destrucciones anteriores (Lévi-Strauss, 2002 [1962]: 36-37).

[13] Véase, por ejemplo, un relato de investigaciones de campo en Pahuatlán, muy instructivo en cuanto a la combinación de los medios empleados, la multidimensionalidad, la pluridisciplinariedad y el rigor necesario para establecer datos empíricos sólidos, en Martínez *et al.* (2008: 271-274).

Como el ingeniero, el antropólogo subordina la obtención del material empírico a su proyecto de investigación, y usa útiles concebidos y obtenidos de acuerdo con su meta. El método antropológico de procesamiento se apoya en tipologías —cuya ambición es abarcar toda la historia y la variedad humana—, en los ámbitos del parentesco, de la economía, de los sistemas políticos, de las ideologías y los sistemas simbólicos, etc. Fueron elaboradas, usadas, debatidas, criticadas, perfeccionadas, comprobadas por generaciones de antropólogos, como ocurre en todas las ciencias.

La investigación antropológica cotejada con cuatro modelos metodológicos

Consideraremos cuatro modelos metodológicos procedentes de distintas disciplinas —presentados por la opinión común como más rigurosos— y trataremos de evaluar su influencia y aporte a la antropología. No se trata de criticarlos, sino de considerar su lugar en la heurística antropológica. Quisiéramos subrayar también que un método particular no es necesariamente exclusivo y puede cruzarse con los resultados de otros métodos o apoyarse en ellos.

El modelo estadístico: un instrumento retórico

La antropología sufre el prejuicio de que sólo merecen la calidad de "científicos" aquellos "hechos" cuantificados y las descripciones producidas por métodos estadísticos. La creencia en la superioridad de estas técnicas se apoya en una visión filosófica, muchas veces implícita, que desconfía de cualquier sujeto, tanto del observado como del observador. En el caso de los seres humanos, postula que mientras en la investigación se tome a un sólo individuo, éste tendrá conocimientos limitados a su propia experiencia personal, y permanecerá preso en las apariencias y encerrado en sus creencias, emociones y percepciones particulares. Por lo tanto, habrá grandes variaciones de un indivi-

duo a otro, y no será posible fiarse de un único informante, sin determinar con anticipación si es "representativo" de su grupo y digno de fe. Las variaciones individuales se consideran un obstáculo para construir "hechos" y alcanzar "leyes", es decir, regularidades, recurrencias y permanencias. Las leyes surgirían entonces de la estadística, que revela los puntos comunes mayoritarios entre diversas conductas individuales, o que diseña un "hombre promedio" que es un artificio y no existe en la realidad concreta. En consecuencia, los métodos válidos para acercarse a las "leyes" estables serían los que más eliminan las variaciones individuales entre los sujetos observados, las que se deben al observador y las que proceden del azar. Los modelos matemáticos estadístico-probabilistas preconizan que lo más seguro es considerar grandes números de individuos, para lograr la purificación máxima de los "hechos" y una mejor objetividad. Sin embargo, en la práctica, no lo hacen: muchas veces se limitan, por comodidad, a usar modelos reducidos que suponen representativos, sin poder comprobar que lo son realmente (véanse los errores en los sondeos de opinión). Se pasa a veces por una depuración de ciertos datos considerados incompletos, o con alguna imperfección en su recolección, o que muestran algo de incoherencia.[14]

Ahora bien, la práctica antropológica del trabajo de campo, en la mayoría de los casos, no estudia grandes números. Los grupos examinados tradicionalmente por esta disciplina son pequeños: unas decenas, un centenar de personas, o, máxime, unos pocos millares, como bien se sabe. No constituyen simples yuxtaposiciones de individuos, sino más bien comunidades (en el sentido anglosajón de *community*) más o menos organizadas, esto es, conjuntos de personas relacionadas entre sí por una o más formas de sociabilidad intensa (vecindad, parentesco, estamento, oficio, lengua específica, etc.). Una comunidad no contiene sólo la suma de los comportamientos y conductas individuales, sino que abarca también las formas de control social, institucionalizadas o no, y las interacciones impuestas a cada miembro. Esto

[14] Sin embargo, un antropólogo podría considerar estas "impurezas" como significativas, dignas de interés, y entonces recuperables en el *corpus* de datos.

no implica que la comunidad estandarice por completo a sus miembros individuales —cuyas personalidades siguen bien definidas, como lo experimenta cada antropólogo diariamente—. No obstante, la comunidad ejerce un control social y da lugar a interacciones que conforman, incluso con coacción, parte de las conductas de cada uno de sus miembros. Contrariamente al razonamiento estadístico, que busca un punto común que transcienda al individuo y aporte una "ley" general, la antropología considera que lo general, o lo colectivo, existe también en cada individuo y resulta observable. La estadística como método para eliminar las variaciones individuales no significativas pierde entonces su adecuación. Además, debido al reducido tamaño de las comunidades, el investigador accede a informaciones acerca de una alta proporción de miembros del grupo y así cumple con el requisito del gran número, adaptado al tamaño de su universo de estudio. Entonces pueden establecerse qué "hechos" son recurrentes por medio de *la observación directa de repeticiones* y esbozar un modelo, sin haber antepuesto previamente un pesado artefacto estadístico.

En el momento histórico de la investigación antropológica, la cuantificación —cuando se realiza, lo que no siempre es el caso— resulta poco heurística. Suele intervenir en segundo lugar, para reforzar y precisar un modelo ya elaborado por otros medios más artesanales. El descubrimiento de un modelo radicalmente nuevo por "modelización estadística" es algo excepcional. Héritier mostró mediante análisis informático que el sistema de tipo omaha de los samo tenía efectos similares a las disposiciones del derecho canónico eclesiástico en la determinación de las prohibiciones de alianza. Pero los datos se apoyaban en investigaciones antropológicas tradicionales, y es difícil establecer si la intuición vino *antes* de la cuantificación informática (en ese caso, la cuantificación tuvo un carácter retórico para convencer a los colegas), o *por medio* de la cuantificación (en este caso, habría sido heurística).

No hay duda sobre la posibilidad de formalizar matemáticamente las relaciones de parentesco después de la investigación etnográfica. Facilita la comprensión de sistemas poco intuitivos como los crow-omaha.

El modelo experimental: un proveedor de datos empíricos

Otras disciplinas privilegian medidas y conclusiones obtenidas por experiencias, protocolos y cuestionarios orientados a verificar o refutar interrogantes predefinidos. Se trata de algunas hipótesis sobre rasgos típicos o factores (presencia/ausencia, causa/efecto) o de la medición de frecuencias (rasgo mayoritario o no, es decir, cuantificación). ¿Pero qué es lo que miden en la práctica? En la acción humana, resulta difícil aislar un factor del contexto en el que sucede, de las interacciones comunicativas (Habermas, 1987) o del efecto de la observación. El investigador sabe muchas veces lo que busca, pero no siempre sabe bien lo que encuentra.

Tomemos un ejemplo personal, hoy inédito y obsoleto, pero que revela bien este problema. Se trata de una investigación psicolingüística realizada en el año 2000 acerca de la orientación espacial en comunidades nahuas del norte del estado de Puebla.[15] La problemática se interesaba por discutir la universalidad o el relativismo cultural de las referencias espaciales en el desarrollo humano. En un grupo de niños de habla náhuatl, se esperaba evaluar y medir la presencia o frecuencia de expresiones relativas al espacio *egocéntricas* (en referencia al locutor, el que habla), *alocéntricas* (en referencia al interlocutor) o *exocéntricas* (en referencia al mundo exterior circundante). Se organizaron varias pruebas con 40 niñas y niños escolarizados, de 5 a 14 años de edad, para obtener enunciados espaciales. Se emplearon protocolos elaborados por el *Cognitive Anthropology Research Group* del Max Planck Institute de Nimega, en los Países Bajos (1996, redición de 1999), perfeccionados por Wassemann, de la Universidad de Heidelberg, Alemania, y Dasen, de la Universidad de Ginebra, Suiza (1998). Para analizar los resultados, en esta época se utilizaba una lista preestablecida de ocho casos de referencias espaciales, con un propósito comparativo mundial:

[15] Esta investigación quedó inédita.

Código	*Tipo de referencia*	*Descripción del contenido de marca*
G	Geocéntrica	Puntos cardinales (norte, sur, este, oeste, sureste, etc.)
U	Casi geocéntrica	Arriba / abajo, monte / valle, etc.
L	Marcas territoriales	Objetos exteriores al salón de experiencia
E	Ecocéntrica	Objetos interiores al salón de experiencia
I	Intrínseca	Posición del objeto o parte de él en relación con otro
R	Relativa al locutor	Derecha / izquierda, delante / detrás, etc.
M	Deíctica + gesto	Aquí, acá, allí, allá
S	Forma	Vuelta, curva, derechito, cruzado, cruz, etc.

La investigación de campo, realizada en salones de una escuela primaria, era una situación casi natural y no de laboratorio. Controlar perfectamente las condiciones de la experiencia era sin duda irreal. La lectura de los resultados fue clara para ciertos tipos de referencia (por ejemplo, no hubo ninguna referencia de tipo G geocéntrica; sólo una cuarta parte de los niños empleó la referencia R relativa a su cuerpo y eran niños de 14 años). Pero la lectura se hizo más confusa para las referencias territoriales U, L, E, I. Por ejemplo, dos términos en náhuatl para "arriba" y "abajo" se encuentran tanto en el tipo U casi-geocéntrico como en el tipo I intrínseco. Además, en los contextos de acción aparecieron tres locuciones que podían traducirse en español como "arriba" y cuatro como "abajo" (Chamoux, 2000). Surgió un problema de manejo de la lengua y comprensión de los enunciados en sus contextos, por lo que en breve e inopinadamente se incluyó en los protocolos la dimensión pragmática. Las referencias territoriales L variaban según su visibilidad y la edad de los niños. Parecían reflejar la situación concreta, en el momento de las tareas, o bien el saber de los niños de acuerdo con su edad, y no un universal o un rasgo cultural compartido. Los niños mencionaron las referencias que eran visibles por las ventanas del salón de clase (plantas, árboles, poste,

cerro), pero algunos niños de 14 años recurrieron al saber geográfico adquirido en su experiencia cotidiana y mencionaron la dirección de localidades invisibles (otros pueblos de la comarca, la cabecera municipal, la Ciudad de México). Tener en cuenta el contexto parecía entonces imprescindible para interpretar los resultados. Ya se había enfatizado que cada enunciado estaba situado y se realizaba en un *hic et nunc* que le daba su sentido pleno (Hanks, 1990). Además, no se debe subestimar la situación dialógica, con sus jerarquías sociales y aspectos implícitos.

No evaluamos aquí los resultados relativos a la problemática específica de la psicolingüística que se encuentran en el origen de esta investigación. Pero formulamos una pregunta: ¿Qué aporta este método a un estudio antropológico? Ofrece mucho y frustra a la vez. Primero suscita enunciados con datos empíricos valiosos, en un espacio relativamente uniforme y controlado (el tiempo no puede serlo, pues produce eventos que impactan en el evento siguiente). Segundo, incita a profundizar en un tema puntual (en este caso, las referencias de orientación espacial) y a documentar su léxico y semántica. El aporte empírico es indudable: aumenta y enriquece mucho el corpus. Sin embargo, el método adolece de cierta rigidez, debido a sus fines comparativos externos. El antropólogo lamenta descubrir pistas imprevistas que surgen en el curso de la investigación y tener que dejarlas de lado, sin explorarlas más, por no cuadrar con la línea inicial preestablecida. El método también puede subestimar el efecto de los contextos de enunciación espacio-temporales y socio-dialógicos. En nuestro estudio que utilizamos como ejemplo, no se pudo homogeneizar el momento de aplicación de protocolos (lo que sí es posible hacer en un examen terminal en la universidad) y éstos se desarrollaron durante tres semanas. Resulta que los niños del primer día, al regresar a casa, hablaron entre sí —con sus hermanos, maestros, parientes, vecinos— y los de los días siguientes vinieron ya preparados con una elaboración colectiva de las respuestas, que no podíamos controlar.

El modelo lingüístico: una heurística eficaz

Una relación antigua con la lingüística ha conferido una indudable originalidad a la antropología comparada con otras ciencias humanas y sociales. No comentaremos las distintas interferencias entre lingüística y antropología a lo largo de la historia moderna, sino más bien la fuerte influencia, en la antropología de la segunda mitad del siglo xx, de una escuela lingüística, la iniciada por Saussure y después desarrollada por los que fueron llamados estructuralistas. En antropología destaca el nombre de Claude Lévi-Strauss.

La lingüística saussuriana y la antropología tienen en común la noción de sistema: una determinada lengua (un espacio social de intercomprensión) o una determinada comunidad cultural (el espacio social donde se comparten referencias implícitas y explícitas) constituyen sistemas relativamente estables en los cuales los elementos dependen los unos de los otros (teoría de la coherencia organicista). La lingüística estructuralista plantea la hipótesis de que los significados de los elementos en los sistemas simbólicos provienen, no de contenidos universales, sino del contraste que presentan o no entre sí.

Más allá de las posturas generales, filosóficas, sociológicas y a veces doctrinarias que originaron numerosas disputas intelectuales en su época de mayor fama, reparé, con cierta sorpresa, en la gran eficacia del estructuralismo como método de investigación, sin necesidad de referirse a sus aspectos teóricos habitualmente mencionados (teoría general de la mente humana, semiología, método interpretativo, etc.). En cierta ocasión escuché al propio Lévi-Strauss responder a un opositor que nosotros los antropólogos necesitábamos un método porque no entendíamos nada de las mitologías de los pueblos con una cultura muy diferente de la nuestra.

De hecho, en la investigación de campo, el método estructural se reveló de interés heurístico y de gran ayuda para la descripción y disposición ordenada de sistemas simbólicos indígenas, y muy útil para avanzar y, sobre todo, orientar sistemáticamente la recolección de los datos. Ciertos métodos prestados por la fonología son perfectamente aplicables: buscar las relaciones de equivalencia o de oposición, cons-

truir paradigmas específicos. A partir de tal elaboración, se construyen clases o taxonomías, etcétera.

Cuando por primera vez una persona externa asiste a un ritual que nunca se ha descrito —lo que fue el caso en mis primeras investigaciones entre 1969 y 1971—, se encuentra algo perdida y desamparada ante un *continuum* confuso, como una lengua extranjera que nunca escuchó. Muchas acciones y eventos trascurren simultáneamente: unos aparecen muy visibles, otros duran un cierto tiempo, otros son tan rápidos que no se perciben en las primeras observaciones, otros más se realizan en otro lugar, etc. Todo parece confuso y carece de sentido claro para el observador. Entonces éste busca hitos, así sean mínimos, para salir de la incomprensión y empezar a entender algo de lo que ocurre.

Daremos algunos ejemplos reales. Consideremos cómo construí paradigmas de colores y olores para comprender algo de los rituales mesoamericanos de tradición nahua del norte de Puebla (datos de campo de 1969-1970). Citaré algunos extractos, con cortes para simplificar la exposición, de un primer informe provisional que nunca fue publicado (Chamoux, 1970). En él se aprecia bien el proceso de identificación de los elementos asociados u opuestos, sin saber nada o muy poco de sus significados, y se asiste a la construcción de hipótesis que tendrán que ser verificadas después:

> *El papel de uso ritual* — Se utilizan dos tipos de papel de china: el papel de china de colores y el papel metálico de colores. El papel constituye un material indispensable para los cultos indígenas y la brujería. En el sur del municipio de Huauchinango se utiliza principalmente el papel de china de cuatro colores: negro y azul asociados, rojo y blanco asociados [...]. Los colores, su número y el orden en el cual se disponen tienen seguramente su significación, pero hemos tenido poca información al respecto. Parece que hay varias series de colores:
>
> - Una serie de dos colores por pares básicos: rojo-blanco y azul-negro (en Cuacuila, así se utilizan los papeles en las ceremonias al cerro).
>
> - Una serie de seis colores: azul, morado, amarillo, verde, rojo, blanco (en Xicotepec de Juárez, así se ven los papeles metálicos que envuelven el copal del curandero). [...]

- Una serie de siete colores: negro, morado, amarillo, verde, rojo, blanco, azul (en Xicotepec de Juárez, "aires malos" en papel cortado).

Planteamos la hipótesis de que los colores nunca se consideran aislados, sino en pares o en tríadas, siempre las mismas. Hay probabilidades de que un carácter macho o hembra se encuentre atribuido a cada color [...]. Conocemos el significado de los pares rojo-blanco y azul-negro: el primero se destina a solicitar la salud, la riqueza o cualquier otra cosa; el segundo, por el contrario, se destina a hacer el mal o a alejarlo. Entre los pares básicos, se pueden intercalar colores intermediarios para alcanzar los números sagrados: 6 o 7 [...].

Sin especular más, señalamos que los cuatro colores fundamentales —rojo-blanco, azul-negro—, se corresponden con las direcciones cardinales entre los antiguos aztecas: este, oeste, sur y norte. [...] Únicamente el color rojo se encuentra asociado al este con certidumbre [según los datos que tenía en aquel tiempo, en esa etapa de la investigación].

Continúa el informe con las mismas asociaciones y oposiciones para las plantas de uso ritual:

Las plantas de uso ritual — También se encuentran dos categorías nítidamente opuestas de plantas: las plantas y hierbas aromáticas (estafiate, romero, ruda, ajo), y las flores. Las hierbas odoríferas se juntan con el papel negro y azul, con las malas potencias. Las flores, al contrario, se asocian con el papel rojo y blanco, la iglesia, las potencias benéficas. [...]

Las hierbas y ramos de flores son accesorios indispensables en las limpias [rituales] (Chamoux, 1970).

Podríamos continuar enumerando los contrastes entre los animales sacrificados, las velas quemadas, etc., y hacer corresponder cada elemento con espacios (fuera/dentro, etc.) y con momentos específicos y secuencias (primeras, siguientes, etc.) de acciones rituales.

Al leer hoy mis antiguas descripciones, me surge un comentario: cierto, en esta época no entendía nada de los significados de los rituales, pues nadie me los explicaba, al menos de una manera que yo pudiera comprenderlos; pero, con lo que sé ahora, puedo afirmar que,

en estas descripciones, no hay errores, y se nota cierta prudencia interpretativa.

Un esquema paradigmático de asociaciones y oposiciones puede elaborarse entonces como patrón de investigación y, al avanzar el estudio, los vacíos de significado se van llenando poco a poco con lo que dicen los informantes, con lo que se escucha, con lo que se observa. La investigación sigue un plan determinado, y ya no tiene nada de errático o de anecdótico, aunque utiliza datos de fuentes heteróclitas.

Notamos que, considerado como instrumento de trabajo de campo, el método estructural se encuentra desviado de su postura teórica primitiva, según la cual la significación se halla en las relaciones de oposición y no en los contenidos simbólicos de los elementos. Usado en la investigación, el método estructural produce un esqueleto, muy útil, pero sólo un esqueleto: el antropólogo podrá después llenarlo con la carne de los contenidos simbólicos y los significados que reúna poco a poco en el curso su investigación, y que se vuelven explícitos.

El modelo jurídico: la prueba por índices materiales, presunciones y testimonios

A lo largo de este capítulo he recurrido en varios momentos a un vocabulario jurídico que procede del Derecho: testimonio, testigo, presunción, convencer. En efecto, la construcción de la prueba no es solamente una exigencia de la ciencia. El derecho la lleva consigo.

Ciencia y derecho también comparten el razonamiento por inducción y deducción, a partir de informaciones sobre la realidad. Las ciencias de la naturaleza buscan establecer la verdad de los fenómenos para descubrir las leyes del universo. Una corte de justicia busca también la verdad en los hechos, pero para evaluar su conformidad con las leyes de una determinada sociedad. Para establecer la realidad de los fenómenos y de los hechos, la ciencia y el derecho usan recursos de información, como los índices materiales, su secuencia en el tiempo, su localización en el espacio. La meta es la misma: llegar a una convicción compartida de lo que es la verdad.

El testimonio es algo frágil. Puede vehicular errores, sin hablar de mentiras deliberadas. La parte testimonial, en la ciencia, se manifiesta de dos formas opuestas: una con un prejuicio de fiabilidad, la otra con un prejuicio de desconfianza. La primera apela a la autoridad del científico como testigo, lo hemos dicho ya. Éste actúa como un legítimo experto habilitado ante una corte: la comunidad científica acepta como dignos de fe los relatos de sus observaciones empíricas y conclusiones. Sus colegas, con la misma autoridad y legitimidad que él, pueden discutirlos si tienen argumentos a favor o en contra. La segunda manera es muy distinta: sin consideración por el estatus de un informante local, se aplica, por el contrario, a las informaciones que proporciona, una duda metódica. Se considera como un testigo ordinario, que puede equivocarse, engañar, mezclar los niveles de evidencia, etcétera. Por eso, en la investigación de campo, se buscan otros testimonios y otros testigos para confirmar o invalidar una determinada información. Si varios testimonios y testigos concuerdan (no existe un patrón canónico del número de ocurrencias requeridas), entonces la información se considera como cierta. También se cruza un testimonio con datos procedentes de otras fuentes, por ejemplo, de las observaciones directas del antropólogo.

El uso de la presunción —algo tenido por cierto sin prueba formal pero basándose en índices materiales que permiten pensar que lo es— existe en los dos casos (las técnicas estadísticas constituyen una forma). En la investigación antropológica sobre el terreno, evidentemente se construyen presunciones, especies de hipótesis menores, no explicativas, sobre datos empíricos que se deben buscar y que se espera encontrar. Si se encuentran, servirán como prueba de la certeza de la información.

Una regla de la investigación antropológica para validar las presunciones se encuentra en la repetición de índices y eventos. Observando un evento una sola vez, podemos pensar que éste se debe al azar o a una particularidad puntual sin significado colectivo (o cultural). Entonces el antropólogo se pone alerta para ver si se repite el evento en otro contexto (o si se encuentra ya en informes de colegas). Cuando el antropólogo observa algo parecido en otro momento, en otro espacio,

con otras personas, entonces le es autorizado pensar que se encuentra ante un rasgo pertinente: un hecho empírico atestiguado y significativo. Y mejor aún si existen más repeticiones del evento.

Nuevos y viejos aspectos de la investigación de campo

Con las técnicas audiovisuales de observación que tenemos hoy aparecen nuevas posibilidades y nuevos problemas. Una nueva posibilidad muy interesante viene de la *retroalimentación metodológica*, que consiste en proyectar con los informantes o en su comunidad las grabaciones de eventos, entrevistas, momentos de vida, y reunir sus comentarios. El efecto produce muchas veces un enriquecimiento del corpus, pues la gente completa los datos, señala aspectos presentes en la fuente —que el antropólogo quizá no había percibido—, proporciona explicaciones que no brindó en el momento mismo del registro de la acción.

Además, estos materiales aumentan la variedad de datos materializados y registrados que se pueden someter algún día a nuevos análisis. Esto no es una novedad, pues desde hace mucho existen fotografías, películas y objetos de museo, pero la facilidad técnica y el bajo coste han multiplicado estos recursos informativos. El problema estriba en la enorme cantidad de datos que permanecen sin emplear en la situación actual. Sin embargo, este material es muy útil en el momento retórico, para convencer a los colegas de la realidad de los hechos y de la validez de la interpretación final que propone el antropólogo.

Un problema emergente, sin embargo, es el del "grano" de la observación. Un video de trabajo registra un fragmento de realidad muy corto, muy localizado (el patio, la casa, etc.), y permite analizar estos momentos en sus mínimos detalles, pero los descontextualiza: no restituye su sitio en el conjunto de la vida del grupo. Se pierde la visión más global del sistema. Por eso esta técnica se combina con toda la variedad de los modos tradicionales de observar y registrar los datos de campo.

A lo largo del trabajo de campo se manifiesta la exigencia de hacer existir los hechos sociales en *un soporte material* —sea cuaderno de papel, fotografía, película u otro— que les dota de una supervivencia temporal que sobrepasa su momento de existencia. Claro que no se trata de concederles la eternidad, sino una cierta perennidad y transformarlos a corto plazo en documentos históricos, aunque queden imperfectos e incompletos (como todos los documentos históricos). La base empírica así construida permitirá recuperar más tarde muchos datos captados de modo incidental, en una fotografía, película u otro, y brindará apoyo a la memoria del antropólogo para despertar recuerdos, procediendo como una especie de *observación lateral*, ya que fueron captados inconscientemente y el investigador no pensó apuntarlos en el momento de su presencia en el campo. En fin, cuando mejore su comprensión y elabore su interpretación, quizá gran parte de este material cobrará sentido y proporcionará las pruebas requeridas.

La antropología, a pesar del origen heteróclito de sus datos empíricos, no es el bricolaje tal y como lo definió Lévi-Strauss. Sigue pasos sistemáticos de investigación, establece pruebas por inducción y deducción, formula hipótesis, practica la duda metódica, etc. La repetición de una observación o de un testimonio —al menos una vez, y todavía mejor si ocurre muchas veces— se considera como un fuerte incremento de la fiabilidad de un dato empírico. La antropología, por su "sujeto de estudio" —comunidades humanas indivisibles— y su *modus operandi* pluridimensional, guarda un parentesco con ciertas disciplinas de observación, de lógica con inducción y deducción, de saberes teóricos y prácticos, apegadas a aspectos pragmáticos. A veces estas disciplinas se califican como artes: el arte médica, la psicología clínica, sin olvidar el arte militar y las pesquisas policiales (reales o imaginarias, como las de Sherlock Holmes que nos divierten tanto). Pero existe una diferencia: salvo en el caso de la antropología aplicada, la antropología no se orienta hacia la acción (curar, vencer, elucidar), sino hacia el conocimiento de la permanencia y de la variabilidad humanas. Por un lado, se caracteriza por una ambición científica, por otro, emplea todos los recursos pragmáticos de un arte.

Bibliografía

Bernard, H. Russell, 1995, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, London, AltaMira Press.

Chamoux, Marie-Noëlle, 2000, "De quelques notions spatiales dans le dialecte nahuatl de la région de Huauchinango (Puebla, Mexique)", *Amerindia*, vol. 25, pp. 107-135.

Clifford, James, 2001 [1998], "Sobre la invención etnográfica del sujeto: Conrad y Malinowski", en James Clifford, *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa, pp. 119-145.

Diderot, Denis, 1994 [1751], "Prospectus", *Oeuvres-Philosophie*, tomo 1, Paris, Robert Laffont, pp. 211-334.

Ember, Carol R. y Melvin Ember, 2001, *Cross-Cultural Research Methods*, California, AltaMira Press, Walnut Creek.

Foucault, Michel, 1963, *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France.

Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures. Selected essays*, New York, Basic Books Inc. Publishers

Guber, Rosana, 2013, *Exhumando la magia del etnógrafo. La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*, Buenos Aires, Biblos.

Guber, Rosana, 2011, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Gupta, Akhil y James Ferguson (eds.), 1997, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.

Habermas, Jürgen, 1987, *La acción comunicativa*, Madrid, Editorial Taurus.

Hammersley, Martyn y Paul Atkinson, 1983, *Etnography, Principles in practice*, London, Tavistock Publications.

Hanks, William, 1990, *Referencial Practices: Language and Lived Space among the Maya*, Chicago, University of Chicago Press.

Héritier, Françoise, 1974, "Systèmes omaha de parenté et d'alliance. Étude en ordinateur du fonctionnement matrimonial réel d'une société africaine", en Paul A. Ballonoff (ed.), *Genealogical Mathematics*, Paris, La Haye, Mouton, pp. 197- 213.

Kuhn, Thomas S., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Londres, University of Chicago Press.

Lecompte, Margaret D. y Jean J. Schensul, 1999, *Designing and Conducting Ethnographic Research*, Londres, AltaMira Press.

Lévi-Strauss, Claude, 2002 [1962], *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude, 1967 [1947], *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, Mouton et Maison des Sciences de l'Homme.

Levinson, Stephen C., 1999 [1996], "Relativity in spatial conception and description", en John J. Gumperz y Stephen C. Levinson (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 177-202.

Lincoln, Yvonna S. y Norman K. Denzin (eds.), 2003, *Turning Points in Qualitative Research. Tying Knots in a Handkerchief,* Walnut Creek, Lanharn, New York, Oxford, AltaMira Press.

Malinowski, Bronislaw, 1973 [1922], *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península.

Malinowski, Bronislaw, 1967, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London, The Althone Press.

Malinowski, Bronislaw, 1989 [1967], *Diario de campo en Melanesia*, Madrid, Júcar Universidad.

Martínez, Miguel Ángel, Virginia Evangelista, Myrna Mendoza, Francisco Basurto y Alma Zurita, 2008, "Estudios sobre etnobotánica otomí en el municipio de Pahuatlán del Valle, Puebla", en Carlos Heiras Rodríguez (coord.), *Memorias de papel. Actas del Primer Coloquio sobre Otomíes de la Sierra Madre Oriental y Grupos Vecinos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 266-277.

Mauss, Marcel, 1968 [1923-1924], "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", en *Sociologie et anthropologie*, Paris, Les Presses Universitaires de France.

Mauss, Marcel, 1967 [1926], *Manuel d'ethnographie*, Paris, Éditions Sociales, Collection Petite Bibliothèque Payot.

Mauss, Marcel, 1974, *Introducción a la Etnografía* [traducción española del *Manuel d'ethnographie*, 1967], Madrid, Ediciones Istmo.

Murdock, George P. *et. al*., 1961 [1937], *Outline of Cultural Materials*, New York, Taplinger Publishing Company.

Murdock, George P. *et. al*., 1954 [1937], *Guía para la clasificación de los datos culturales (versión en español del Outline of Cultural Materials, publicada por el Human Relations Area Files, preparada por el Instituto Indigenista Nacional de Guatemala y la Oficina de Ciencias Sociales)*, Washington, D. C., Unión Panamericana, Oficina de Ciencias Sociales.

Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1892, *Notes and Queries on Anthropology*, London, Routledge and K. Paul [versión en español de 1971, *Manual de campo del antropólogo* (adaptación de la sexta edición de *Notes and Queries on Anthropology* preparada por Carmen Viqueira, Ángel Palerm y Luis Olivos por encargo de la Unión Panamericana), México, Editorial Comunidad, Instituto de Ciencias Sociales].

Stocking, George W., 1993 [1983], "La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski", en Honorio Velasco, F. Javier García y Ángel Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Madrid, Trotta, pp. 43-93.

Wassemann, Jurg y Pierre R. Dasen, 1998, "Balinese spatial orientation: some empirical evidence of moderate linguistic relativity", *Journal of The Royal Anthropological Institute. Incorporating Man*, vol. 4 (4), pp. 689-711.

Weber, Max, 1977 [1922], *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.

Wenger, Etienne, 1998, *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.

La ciencia y el arte del trabajo de campo etnográfico: una investigación antropológica en la Huasteca Sur

Alan R. Sandstrom y Pamela Effrein Sandstrom*

Introducción: la oposición entre tradiciones científicas y no-científicas en antropología**

Este capítulo examina, primero, algunas de las controversias metodológicas y epistemológicas recientes de la antropología sociocultural, y después aborda estas preocupaciones en el contexto de nuestra propia investigación etnográfica entre los nahuas del norte de Veracruz, México. Estos debates, a menudo amargos y causantes de divisiones, denominados desafortunadamente "guerras de la ciencia" (Gross y Levitt, 1988 [1994]: XII), enfrentan a los académicos de orientación humanista —algunos de los cuales ven en la ciencia un enfoque inadecuado para comprender la condición humana— con los investigadores adscritos a las tradiciones positivistas de las ciencias sociales. Aunque los problemas no son nuevos, como se discutirá más adelante, este conflicto resurgió a mediados de los años 80 en Estados Unidos con la publicación de una serie de críticas a la antropología y a la investigación transcultural en general (por ejemplo, Marcus y Fischer, 1986; Dliffor, 1988). Esencial en estas críticas fue la idea de que el esfuerzo de los antropólogos por estudiar otras culturas era una continuación, a veces inconsistente, de actitudes colonialistas occidentales y políticas impregnadas de racismo y etnocentrismo. Algunos críticos llegaron incluso a sugerir que "no se puede descartar a la ligera la convergencia epistemológica entre etnografía y tortura" (Whitehead, 2009: 12). Científicos sociales y de las ciencias naturales han sostenido con diversos argumentos la

* Indiana University-Purdue University, Fort Wayne, Indiana.

** Traducción de Ana Laura Delgado Rodríguez.

idea de que la ciencia trasciende las diferencias culturales en su capacidad para interpretar los datos empíricos dentro de un marco teórico comprobable más allá de la subjetividad individual. Quienes defienden la ciencia niegan que sus teorías o programas de investigación sean racistas o etnocéntricos, y acusan a sus críticos de nihilistas.[1] Aunque la crítica y el autoexamen pueden fortalecer una disciplina académica, este conflicto epistemológico ha llegado al punto en que amenaza con dañar todo el trabajo antropológico. Los argumentos parecen irreconciliables, los extremistas se muestran reacios a transigir y las posturas están cada vez más atrincheradas. Sin embargo, en el debate se pasa a menudo por alto que muchos estudiosos, que se sitúan en posiciones encontradas —partidarios de las ciencias o de las humanidades— se encuentran igualmente comprometidos en la investigación etnográfica intercultural. Sostenemos en este capítulo que el trabajo de campo como método proporciona una base común para el entendimiento mutuo —o incluso la completa reconciliación— de las partes en conflicto (como argumenta Fienberg [2009] en una edición especial de *Anthropology News* dedicada al "futuro —o futuros— de la antropología"). Diremos, para situar nuestra postura y dar mayor transparencia a la discusión, que nosotros nos identificamos con la antropología científica y que hemos escrito en contra del postmodernismo anti-científico (véase Sandstrom y Sandstrom, 1995, 1998, 1999; Sandstrom, 2007).

La pregunta de si es deseable, o incluso posible, aplicar los métodos científicos al estudio de las sociedades humanas data de la década de 1980. En antropología, los enfrentamientos entre enfoques humanistas o interpretativos y miradas científicas se remontan a los esfuerzos del siglo XIX por definir y delimitar el estudio de los seres humanos y sus sistemas socioculturales. La antropología, como disciplina académica, comenzó como el estudio holístico y unificado de los seres humanos,

[1] Véase Gross y Levitt (1998 [1994]) para un incisivo análisis del impacto del constructivismo cultural, la ciencia feminista y otras teorías postmodernas referentes a la conducta de las ciencias sociales y naturales en las universidades estadounidenses; también puede consultarse Gross, Levitt y Lewis (1996), donde 40 colaboradores de un amplio espectro de disciplinas académicas discuten las implicaciones de los ataques anti-ciencia. Véanse asimismo Blurton-Jones (1986), Carrithers (1990), O'Meara (1989).

dentro de una tradición decididamente científica y positivista (Harris, 1968). Sin embargo, desde el inicio surgieron tensiones entre quienes preferían abordar la subjetividad, los sistemas de significados, los valores, la visión del mundo o la historia, y aquellos que proclamaban que la misión de la disciplina era la constatación de la singularidad humana. Las posturas, en apariencia irreconciliables, de la elaboración de significados subjetivos y la explicación empírica las adoptó en ocasiones un mismo individuo. Aparentemente, éste fue el caso de Franz Boas, quien fundó la rama estadounidense de la antropología y, como docente en la Universidad de Columbia, fue profesor de Manuel Gamio, el fundador de la escuela mexicana de antropología moderna (Monaghan y Hawkins, 2001: 22). Boas promovió la antropología como disciplina científica, pero estuvo influido por autores neokantianos del siglo XIX que proponían una separación entre el estudio de los seres humanos y el de los fenómenos naturales (Harris, 1968: 250-318). Los antropólogos que siguieron a Boas replicaron constantemente esta división fundamental, dividiéndose en categorías. Por ejemplo, el trabajo de Ruth Benedict y Paul Radin se inscribe en el campo de las humanidades, mientras que los trabajos de Julian Steward y Leslie White representan la faceta científica de la disciplina. Los antropólogos sociales británicos A. R. Radcliffe-Brow y Bronislaw Malinowski argumentaban que la antropología cultural era una ciencia natural, mientras que E. E. Evans-Pritchard la consideró como perteneciente al ámbito de las humanidades. Más recientemente, la oposición entre enfoques humanistas y cientificistas se puede observar respectivamente en los escritos de Clifford Geertz (1973) y Marvin Harris (1964, 1979).[2] Una forma de apreciar esta controversia es verla como una manifestación moderna de los antiguos desacuerdos filosóficos entre el idealismo y el materialismo: la perspectiva idealista se asocia generalmente con las humanidades, y el enfoque materialista con tendencias más cientificistas. La división no es, sin embargo, tan rígida ni tan sencilla. Valga un ejemplo: los etnocientíficos aplican rigurosos procedimientos científicos de-

[2] Para valoraciones más precisas de estas tendencias, véanse Harris (1991, 1999), Sanday (1979), Sangren (1988), y Sandstrom y White (2007).

rivados de la lingüística para investigar el ámbito ideacional de la cultura de manera muy sistemática (véanse Frake, 1964; Gladwin, 1989; Rommey *et al.*, 1986; Sturtevant, 1964; Werner y Schoepfle, 1987).

Desde el inicio de la antropología como campo de investigación, siempre ha habido una tensión entre las humanidades y las ciencias. En ocasiones, las controversias suscitaban abierta hostilidad, pero los seguidores de los dos enfoques se toleraban generalmente entre sí y diluían sus diferencias en el proyecto común de establecer una disciplina nueva y holística. Es importante señalar que, en su mayoría, los profesionales de dos de las subdisciplinas antropológicas —la arqueología y la antropología física— permanecieron fieles al campo de las ciencias empíricas. Los antropólogos lingüistas estuvieron influidos en cierta manera por el enfoque humanista, y la mayoría de los académicos de esa subdisciplina mantuvieron su tradición de documentar lenguas no occidentales, y se centraron en comprender las relaciones entre lengua y cultura. En la década de 1980, lo característico de estas tensiones fue que afectaron a la totalidad de la antropología generando un clima de hostilidad a gran escala (Harris, 1999; Kuznar, 1997; Sidky, 2007). Atrás quedó la tolerancia mutua que había caracterizado a la antropología desde sus inicios como disciplina académica. La rama humanista de la antropología, influida por los teóricos filosóficos y literarios del postmodernismo europeo —e identificando la totalidad de la ciencia con la Ilustración y su proyecto modernista—, lanzó un ataque de gran magnitud contra los antropólogos cientificistas. Los acusaron de perpetuar versiones contemporáneas del colonialismo decimonónico, subyugando con un análisis deshumanizador a los pueblos que estudiaban, e imponiendo inapropiadamente la visión euroamericana del mundo sobre culturas diferentes. A su vez, los antropólogos cientificistas, con igual estridencia, lanzaron a sus críticos una serie de acusaciones: el tratar de escapar de la razón tergiversando intencionalmente la ciencia y sus logros; el constituirse en ideólogos al anteponer sus creencias a las pruebas empíricas, y el rechazar hipócritamente la ciencia mientras se servían de ella para mejorar sus condiciones de vida.

Es difícil imaginar que las partes enfrentadas pudiesen reconciliarse alguna vez y volver a la incómoda tensión que ha caracterizado a la antro-

pología estadounidense desde su fundación. Algunos antropólogos que se inclinan hacia las humanidades llegan incluso al grado de abogar por la disolución de la unidad tradicional de los cuatro campos de la disciplina, y que ésta pierda su estatuto de programa académico (Segal y Yanagisako, 2005). Su idea es que la antropología física debería unirse a la biología, la arqueología combinarse con la historia, la lingüística perder su identidad antropológica y vincularse con el estudio general de la lengua, y la antropología cultural convertirse en un programa autónomo de estudios culturales. Por su parte, los antropólogos cientificistas se distancian de los antropólogos culturales al ceder departamentos académicos y negarse a reconocer la legitimidad de la antropología cultural dentro de la antropología general (véase Gibbs, 1998). Lo que aquí está en juego es la visión fundamental y original de la antropología como un estudio generalizador y holístico de la humanidad. Aunque negada por los críticos más radicales, desde nuestro punto de vista esta visión temprana ha producido una revolución en el conocimiento y en la comprensión de la humanidad en toda su diversidad. Así, ha generado verdades y desmantelado sistemáticamente las irracionales estructuras ideológicas del racismo, sexismo, etnocentrismo y clasismo que han infestado a la humanidad desde sus primeros tiempos. Pese a los numerosos problemas que aún enfrentan las poblaciones, el panorama para la humanidad era más restringido, peligroso e intolerante antes de la invención de la antropología moderna.

La concepción original de la antropología fue, y puede seguir siendo, una de las perspectivas más amplias, dinámicas y productivas de todas las disciplinas humanas. El problema radica en identificar un terreno que compartan las facciones antagónicas y permita avanzar a quienes producen conocimientos en la disciplina. Muchas de las disputas parecen relativamente superficiales y, en su mayoría, confinadas a áreas especializadas dentro de la antropología sociocultural. Asimismo, es significativo el hecho de que gran parte de la crisis postmoderna de "la confianza" se limite a Estados Unidos, donde se percibe la influencia de los partidarios "anticientíficos" de manera mucho más radical que en México, gran parte de Europa y los países que tienen una fuerte tradición de trabajo de campo empírico (Kuper, 1994). Es importante reconocer que los antropólogos cientificistas no se desentienden de los estados subjeti-

vos de las personas que estudian; simplemente no los problematizan ni les conceden prioridad en sus esfuerzos de investigación. En las estrategias de investigación integral, como el materialismo cultural, los estados subjetivos, los valores y la visión del mundo son aspectos importantes de la experiencia humana que reclaman una explicación. Los materialistas culturales han escrito acerca de los tabúes alimentarios, las ideas de la supremacía masculina, la raza y los derechos humanos, la religión, la ideología del parentesco, el arte y muchos otros ámbitos a los que se acercaban frecuentemente a través de las humanidades. De igual forma, los antropólogos de orientación humanista no suelen desdeñar los datos empíricos producidos científicamente acerca de, por ejemplo, las actividades de producción, el comportamiento del parentesco, la adaptación ecológica o las estrategias reproductivas de los sujetos que estudian; simplemente no priorizan estos factores al definir sus problemas y objetivos de investigación (véanse diversos desarrollos y aplicaciones del materialismo cultural de Harris en Kuznar y Sanderson, 2007).

Esta situación sugiere que, con el fin de fortalecer la disciplina y permitir que continúe su importante labor, es preciso renovar el compromiso de la división del trabajo en antropología. Para ayudar a resolver los problemas de la práctica de la antropología de forma más integral, justa y duradera, es necesario examinar primero por qué las divisiones ocurridas dentro de la disciplina se han vuelto tan intrincadas. Si bien dicha cuestión no es el principal objetivo de este texto, el argumento exige ubicar las causas de estas fuerzas divisorias en la naturaleza cambiante de las condiciones materiales del mundo académico, a saber: el retiro del apoyo público a las instituciones de educación superior; el aumento de la competición por los recursos dentro de los departamentos; la disminución de los fondos de apoyo a la investigación; la necesidad de nuevos investigadores y académicos; una mayor colaboración internacional para establecer las orientaciones generales de las carreras; mayor dificultad para encontrar lugares para realizar trabajo de campo en el extranjero; competitividad creciente por opciones de calidad para publicar; cambios fundamentales en la economía de Estados Unidos, y transformaciones en el orden político mundial con el colapso del estalinismo en la Unión Soviética y la expansión del capitalismo industrial por todo el planeta (Menand, 2010).

En los casos más extremos, quienes critican a la antropología cultural rechazan el valor de la etnografía, e incluso la posibilidad de que la investigación etnográfica pueda producir información válida y confiable. Sin embargo, la mayoría de los antropólogos ven el trabajo de campo como el rasgo definitorio de la investigación transcultural, y como la mayor contribución de la disciplina a los continuos esfuerzos por documentar el inventario mundial de las culturas. Con frecuencia, la etnografía ha sido caracterizada erróneamente como un único método, aplicable además exclusivamente a la realización de investigaciones sobre grupos humanos. Sin embargo, la etnografía es una estrategia de investigación compuesta por una serie de métodos específicos aplicables a una diversidad de objetivos, sean éstos científicos o humanistas (Bernard *et al.*, 1986). Estos métodos incluyen: los análisis genealógicos y de parentesco, la realización de censos, la observación de acontecimientos sociales, la recopilación de narraciones orales, cartografía, fotografía, filmación, grabaciones de audio, entrevistas estructuradas y no-estructuradas, aplicación de cuestionarios, y toda una variedad de técnicas de gestión y análisis de datos.[3] Un etnógrafo puede optar por abordar los significados, la visión del mundo y los estados subjetivos de las personas estudiadas con una metodología sistemática. Por ejemplo, el estudio de los mitos, las narraciones orales, los sueños, el arte, los rituales y otras prácticas mágico-religiosas puede exigir una combinación de métodos experimentales y de observación, la aplicación de pruebas psicológicas y el registro de las reacciones de las personas ante acontecimientos concretos. Estos métodos los emplearon —y han caracterizado por entero a— ciertas escuelas teóricas, como el estructuralismo francés (Lévi-Strauss, 1963) y diversos programas de investigación interpretativa (Geertz, 1973). Algunos requisitos, sin embargo, son constantes en la investigación etnográfica de otras culturas, independientemente de los fines que se persigan. En primer lugar, la investigación etnográfica debe constituir un estudio de larga duración o ceñirse a un periodo temporal

[3] Algunos de los manuales de metodología más útiles para los antropólogos incluyen: Bernard (2002), DeWalt y DeWalt (2011), Pelto y Pelto (1978), y Johnson y Johnson (1990). Numerosos artículos que discuten las aplicaciones y los *software* específicos pueden encontrarse en la revista Field Methods, editada por H. Russell Bernard.

preciso para ser efectiva (Salzman, 1986). Un investigador en solitario que pase uno o dos años en el campo rara vez tendrá tiempo suficiente para producir información de alta calidad sobre una cultura que no le es familiar. Además, la investigación debe realizarse en el idioma local y ajustarse a los requerimientos de la observación participante (DeWalt y DeWalt, 2011). La mayoría de los antropólogos de campo han recibido una formación sobre etnografía, y deben estar familiarizados con las fortalezas y debilidades de la investigación realizada mediante observación participante. Aunque ya no es exclusiva de la antropología cultural, la observación participante sigue siendo el método distintivo de su "caja de herramientas". Dado su éxito al generar abundante información sobre la vida social, los investigadores de otras disciplinas académicas y de otras profesiones tienden a adoptar cada vez más los métodos etnográficos como un medio para superar las deficiencias que presentan las estrategias de investigación de sus propios campos de estudio (Sandstrom y Sandstrom, 1995: 162-163).

A menudo, los críticos no reparan en que la principal razón del uso de la etnografía es que el objeto de estudio de la antropología cultural son las aproximadamente 6,000 culturas y lenguas del mundo. Los instrumentos estándar —como cuestionarios, encuestas telefónicas o análisis de datos del gobierno—, empleados con éxito por los investigadores sociales en las sociedades euroamericanas, son obviamente inadecuados (o implican recursos inexistentes) en las sociedades marginadas donde la alfabetización es baja o nula, se hablan lenguas distintas de las indoeuropeas y la investigación social como tal resulta extraña. En dichas sociedades, la etnografía —el empleo de múltiples métodos de investigación— es a menudo la única vía posible para llevar a cabo una investigación. La etnografía también permite la observación directa del comportamiento de las personas y de cómo actúan en su medio natural. Frente a ella, la investigación realizada con encuestas se centra en solicitar las opiniones de las personas, y en obtener sus propias declaraciones sobre su comportamiento en las condiciones artificiales que se dan al rellenar un cuestionario. Así, los datos etnográficos pueden tener mayor validez que los derivados de las encuestas. Aunque las poblaciones tradicionales investigadas por los antropólo-

gos tienden a ser pequeñas, la etnografía permite recoger datos de gran calidad y detalle comparados con los que podrían obtenerse mediante otras estrategias de investigación. La forma de resolver las limitaciones que genera el trabajar individualmente sobre el terreno es animar a más etnógrafos para que vayan al mismo lugar a realizar sus estudios; otra posibilidad es ir al campo en equipo, o capacitar a ciertas personas de la cultura local para que realicen observaciones válidas, en lugar de, abrumado por los impedimentos, renunciar por completo a la investigación. También, como sugerimos anteriormente, la investigación con encuestas y otras formas de recolección de datos en masa pueden ser empleadas por un etnógrafo cuando se identifiquen los factores culturales que pueden afectar la precisión y validez de los resultados.

La etnografía entre los nahuas de la Huasteca veracruzana

Nos gustaría dirigir ahora la discusión hacia nuestras propias experiencias etnográficas entre los nahuas huastecos —hablantes de náhuatl— del norte de Veracruz, México. El propósito es revisar los problemas metodológicos clave y mostrar que la etnografía puede abordar indistintamente objetivos de investigación tanto científicos como humanistas. Independientemente de la meta final del estudio, los problemas enfrentados y las soluciones adoptadas por los investigadores de campo son similares —si no idénticos—, a pesar de sus diferencias en la orientación teórica. Aunque los objetivos de cada proyecto determinan el tipo y la calidad de información que se busca, los académicos de orientación cientificista o humanista pisan un terreno común que los obliga a respetar los logros del otro y a hacer el mejor uso de ellos.

Basándonos en las conversaciones sostenidas durante años con etnógrafos que trabajan en otras áreas del mundo, creemos que nuestras experiencias de campo entre los nahuas son, en gran medida, típicas. Llegamos a principios de 1970 y hemos trabajado durante cuatro décadas en una sola comunidad de aproximadamente 600 personas. Llama-

mos a nuestra comunidad con el seudónimo de Amatlán, a fin de proteger la privacidad de sus pobladores. Está situada en un bosque tropical y la mayoría de los miembros de las familias se dedican a la horticultura de roza, tumba y quema para satisfacer las necesidades del hogar. Los principales cultivos son el maíz, el frijol y la calabaza, y los pueblos están conectados con el resto de México y el mundo a través de una serie de mercados regionales. La región de la Huasteca veracruzana, donde se ubica el pueblo, dista de los centros urbanos y, al igual que otros asentamientos indígenas, tiene servicios deficientes. Hasta fechas recientes no contaba con caminos pavimentados, comunicaciones fiables, electricidad ni sistema de agua corriente y residual. Los pobladores han tenido poca experiencia en el trato con personas ajenas a la comunidad, mucho menos con extranjeros, y al principio nos recibieron con cautela. Con los años, la mayoría se dio cuenta de que no íbamos a hacerles daño, y varias personas comenzaron a ayudarnos activamente en nuestro trabajo etnográfico. A mediados de la década de 1980, Amatlán comenzó a experimentar un cambio significativo y muchos jóvenes emigraron a las ciudades en busca de empleo. En 1990, los miembros mayores de la comunidad nos instaron vivamente a documentar los aspectos positivos de su historia para las generaciones futuras. Gracias a su cooperación, fuimos capaces de obtener mejores percepciones de los procesos de identidad étnica nahua y del cambio cultural (Berdan *et al.,* 2008). En los últimos años, particularmente bajo los auspicios del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), se ha producido un aumento significativo en los estudios de campo y un cúmulo de conocimientos antropológicos sobre la Huasteca, región poco conocida anteriormente (Ruvalcaba, 1997, 2008; Ruvalcaba y Pérez Zevallos, 1996, 2006; Sandstrom, 1991, 2006 [1995], 2010 [1991]; Sandstrom y García Valencia, 2005).

Ninguno de nosotros tenía experiencia en México ni con los nahuas hasta que comenzamos nuestra investigación de campo en Amatlán. Salvo por nuestras lecturas, los nahuas y su visión del mundo nos eran completamente ajenos y, como había tan poco trabajo etnográfico en esta región antes de la década de 1970, muchos de nuestros descubrimientos fueron una revelación. De nuestra experiencia pueden extraerse dos ge-

neralizaciones. En primer lugar, que la etnografía requiere paciencia y perseverancia. La información etnográfica llega azarosamente a lo largo del tiempo y de manera fragmentaria. El etnógrafo tiene que tolerar un alto grado de ambigüedad, la inquietante sensación de que la información es siempre parcial e incompleta y el hecho de que su proyecto de investigación esté siempre al borde del colapso o de producir resultados ininteligibles. En segundo lugar, el trabajo de campo implica una gran cantidad de trabajo "real", "físico", realizado en circunstancias a veces difíciles. El simple hecho de hacerse cargo de las necesidades de la vida diaria en un ambiente extraño puede ser desalentador. A las dificultades de mantener un modesto nivel de vida se suman las constantes obligaciones de escribir las notas de campo, entrevistar a la gente y transcribir las grabaciones, asistir a rituales interminables durante días, llevar un registro de los grupos de parentesco, ser testigo de los acontecimientos y el siempre exhaustivo y agotador problema de presentarse a uno mismo en un contexto que no le es familiar, mediante una o más lenguas extranjeras. Mencionamos estas dificultades no para crear una imagen heroica del etnógrafo, sino para subrayar que todos los investigadores se enfrentan con las mismas desafiantes condiciones de trabajo sin importar la orientación teórica o los objetivos particulares de su proyecto (Sandstrom y Sandstrom, 2011). Los críticos de la investigación en ciencias sociales y los antropólogos culturales que condenan la etnografía y se niegan a utilizarla pueden sentirse liberados de los momentos de fracaso y de éxito en el campo, de la desesperación y el triunfo. En cambio, quienes perseveran en la investigación de campo pese a sus desafíos teóricos y metodológicos buscan crear una imagen coherente de determinada cultura ajena tendiendo puentes entre las "tensiones epistemológicas" del trabajo de campo y la realización de lo que el propio Bronislaw Malinowski llamó la "magia del etnógrafo" (Stocking, 1992: 59).

La distinción *emic/etic*

Una característica común de los programas de investigación en antropología cultural, tanto de los investigadores de orientación cientificista

como de los de orientación humanista, es comprender y transmitir cómo los miembros de una cultura ven el mundo. El supuesto, a menudo tácito, es que gran parte del comportamiento exhibido por los miembros de una cultura puede ser aclarado y comprendido si el investigador adopta la perspectiva y ve las cosas desde la mirada del otro. Por ejemplo, los nahuas celebran complejos rituales terapéuticos en los que recortan gran cantidad de imágenes o figuras de papel de los espíritus patógenos y les dedican ofrendas en altares sumamente elaborados. Para un observador externo —como es el antropólogo— este comportamiento sólo resulta comprensible si se sabe que los nahuas vinculan la enfermedad con los vientos o "aires" malignos, asociados a su vez con las almas de las personas que murieron de forma trágica o violenta. La estrategia empleada por los especialistas rituales es persuadir a los espíritus para que dejen libre al paciente, sirviéndose de la entrega de regalos y del intercambio social generalizado. Hemos sido testigos de muchos de estos rituales de curación, y las explicaciones ofrecidas por la gente siempre remiten a las almas peligrosas de los muertos, a las que se identifica con los "vientos".

Evidentemente, la comprensión profunda de la visión nahua del mundo amplía nuestra habilidad de discernir la lógica que subyace a los rituales de curación y ayuda, en consecuencia, a dotarlos de sentido. Hemos examinado innumerables recortes de papel que encarnan a los espíritus patógenos o "vientos" y encontramos que muchos incorporan en sus nombres la palabra *tlasoli*, que denota "basura" o "inmundicia". Así, por ejemplo, existen figuras de papel recortado del *tlasoli ejecatl* ("viento de basura"), *apantlasoli ejecatl* ("viento de basura del agua") y *Mictlan tlasoli* ("viento de basura del lugar de los muertos"). Además, los nahuas nos dijeron que los vientos patógenos acechan desde las rocas, los estanques de agua sucia o la maleza enmarañada de los bosques. Supimos que el rito de curación se designa *ochpantli*, que significa "barrer" o —en términos más generales— "limpieza"; en español se lo llama "limpia" o "limpieza". También nos dijeron que ciertas formas de mala conducta, como la mentira, el engaño, chismear, etcétera, atraen a los vientos, que después atacan a los miembros más vulnerables de la comunidad: ancianos, enfermos, o a los niños más jóvenes. Los rituales de curación revelan un complejo cultural bien desarrollado, centrado en

torno al concepto de *contaminación*, noción compartida por grupos de todo el mundo. En este conjunto de concepciones, cualquier entidad o evento que perturbe el orden, tal y como es culturalmente definido, se asocia simbólicamente con la suciedad o la inmundicia (Douglas, 1966). Por tanto, la muerte desafortunada de una persona o la mala conducta de los individuos que trastoca el orden de la comunidad, se vinculan de forma simbólica con los "vientos de basura" que amenazan a la población con enfermedades. Los nahuas recurren a rituales de limpieza para neutralizar el peligro. Pero la mayoría de los sujetos con los que hablamos no eran conscientes del enorme papel que desempeña la práctica curativa en el conjunto de su sistema ideológico. Por ello, la conclusión apunta a que adoptar exclusivamente la explicación de los sujetos puede ser un procedimiento limitado, pero también limitante, pues a su vez limita futuras percepciones.

Es evidente que el mayor obstáculo metodológico que enfrentan los investigadores, tanto cientificistas como humanistas, al estudiar seres humanos, es que las personas tienen conciencia y distintos puntos de vista sobre sus propios pensamientos y comportamientos, así como acerca de los acontecimientos que documentan los etnógrafos. Ninguna otra esfera de la investigación científica enfrenta el problema de lidiar con discrepancias entre las observaciones que hacen los investigadores y lo que sus "objetos" de estudio dicen y piensan. En el caso de los rituales nahuas de curación, como se dijo, ver exclusivamente las cosas desde la perspectiva de los nativos, de las personas de una cultura, sólo conduce a explicaciones parciales y a malentendidos. La mayoría de los miembros de cualquier cultura piensan y hablan desde la perspectiva de la posición específica que ocupan dentro del grupo social; por ejemplo, prácticamente todos tienen una identidad de género u ocupan una posición jerárquica basada en la edad. Aunque ciertos individuos pueden ser capaces de trascender su situación y alcanzar perspectivas científicamente precisas sobre su propia cultura, ésta es una capacidad poco común. Un aspecto del problema es que una parte significativa de la cultura resulta inconsciente para sus miembros. Por ejemplo, las personas conversan entre sí todos los días, pero pocas pueden enunciar una sola regla gramatical de la lengua que hablan.

Los miembros de la mayoría de las culturas carecen de la perspectiva comparativa característica del antropólogo de campo. Por ejemplo: muchos nahuas pueden describir aspectos concretos e idealizados de su sistema de parentesco y señalar, por ejemplo, que los hermanos deben tratar de construir sus casas unas cerca de otras, o que los cuñados deben comprometerse entre sí en relaciones de parentesco ritual. Desde una perspectiva antropológica, los nahuas tienen un sistema de descendencia cognaticio-bilateral, vinculado con un sistema terminológico que combina el esquimal con el hawaiano. Pocos miembros de una cultura, sin un conocimiento amplio y comparativo en materia de organización social, poseen la capacidad de determinar las características de su propio sistema de parentesco, especialmente en relación con otros tipos de sistemas. Un procedimiento común con que los investigadores tratan el problema de la escasa conciencia que uno tiene de su propia cultura es hablar de perspectivas *objetivas* o *subjetivas*. Cuando se aplica a situaciones de la vida real, sin embargo, la distinción sólo añade confusión. Tanto las personas estudiadas como los propios investigadores poseen conocimientos objetivos y subjetivos. Al realizar estudios en la vida real, puede resultar muy difícil desenmarañar las perspectivas o validar los procedimientos, y también existe el riesgo de caer en la falacia del etnocentrismo. Implícita en la dicotomía subjetivo/objetivo está la idea de que el conocimiento objetivo es de mayor valor, o tiene más validez, que el conocimiento subjetivo de las personas estudiadas.

Durante la investigación, al recopilar y analizar los datos culturales, es de suma importancia diferenciar el punto de vista del investigador del de las personas estudiadas. La mejor manera de lograr esta importante operación consiste en distinguir entre las perspectivas *emic* y *etic*. Propuestas primero por el lingüista Kenneth Pike en 1954, pero llevadas a su máximo potencial por Marvin Harris (1976, 1979; véase también Headland, Pike y Harris, 1990), los términos *emic* y *etic* derivan de dos tecnicismos pertenecientes al campo de la lingüística: "fonémica" y "fonética". Como hemos explicado anteriormente (Sandstrom y Sandstrom, 1995: 172-173), en las operaciones *emic* el antropólogo registra información, desde el punto de vista de los actores, acerca del comportamiento social que investiga. La información *emic* puede incluir estados mentales y emo-

cionales, cuestiones ideológicas y lingüísticas, categorías cognitivas, símbolos, actitudes, creencias y valores. Como indica Harris (1979: 32), "al realizar investigaciones en el modo *emic*, el observador intenta adquirir conocimiento sobre las categorías y las reglas para pensar y actuar como un nativo". En cambio, la perspectiva *etic* es la del observador externo, formado en la terminología y las categorías de la antropología, que presenta sus interpretaciones como un juicio científico concluyente: "el modo *etic* de proceder tiene como característica distintiva que eleva a los observadores al estatus de jueces últimos de las categorías y conceptos empleados en las descripciones y análisis" (Harris, 1979: 32). En resumen, en la modalidad *emic*, las personas pertenecientes a una cultura son los jueces últimos de la idoneidad del análisis. Desde la perspectiva *etic*, las categorías y las reglas de la comunidad científica internacional son las empleadas en el análisis y determinan su capacidad para producir teorías explicativas.

Independientemente del propósito del estudio, el investigador debe ser explícito al distinguir entre las operaciones *emic* y *etic* y sus procedimientos de validación. Diferenciar la información *emic* de la *etic* pude ser muy complicado, porque cada una de las perspectivas debe aplicarse tanto al comportamiento de los sujetos como a su actividad mental (véase Harris, 1979: 38 y ss.). Es sumamente importante que el investigador de campo comprenda claramente que ambas informaciones —*emic* y *etic*— son necesarias para conseguir una comprensión completa de cualquier sistema sociocultural, y no deben mezclarse entre sí ni confundirse en los informes etnográficos. Una importante ventaja de esta distinción es que la validez del conocimiento científico no se impone sobre el conocimiento local de los miembros de la cultura, porque las perspectivas *emic* y *etic* están sujetas a diferentes pruebas de validación.

A veces, las perspectivas *emic* y *etic* pueden ser idénticas o superponerse una a la otra. En tales casos, puede decirse que los miembros de una cultura se han unido temporalmente a la comunidad científica en su evaluación del conocimiento. Sin embargo, hay ocasiones en que las dos perspectivas difieren, y las creencias de los sujetos quedan fuera de los cánones del conocimiento científico establecido. Pero como se mencionó anteriormente, la información *emic* ha de juzgarse por su idoneidad en el interior de una cultura, y no contrapuesta al conocimiento científico.

Las concepciones nahuas sobre el origen de las enfermedades y su terapia, por ejemplo, quedan por lo general fuera del entendimiento de la biomedicina científica, pero eso no las hace menos reales o significativas. Los sistemas *emic* de creencias, compartidos por la mayoría de las personas, son eminentemente pragmáticos y con frecuencia compatibles con el entendimiento científico. Los nahuas saben que el estrés causado por la muerte desafortunada de alguien o la ruptura del orden social tiene un efecto directo sobre la salud de los miembros de una comunidad. Al eliminar simbólicamente las causas del estrés, los especialistas rituales están reduciendo una importante causa de enfermedad. Si los rituales de curación no funcionaran en cierto nivel, la gente dejaría de practicarlos y los abandonaría.

Estrategias cualitativas y cuantitativas de investigación

A menudo, a la etnografía se la designa como una estrategia de investigación "cualitativa" para diferenciarla de la investigación cuantitativa, supuestamente más científica (Bernard, 2002: 427 y ss.). En general, los antropólogos culturales de orientación humanista, junto con determinados postmodernos anti-cientificistas, se identifican con el lado cualitativo de esta dicotomía. Sin embargo, la división entre cualitativo y cuantitativo es absolutamente falsa y creemos que debe ser erradicada del lenguaje moderno de las ciencias sociales. Como hemos subrayado, la etnografía no resulta en absoluto incompatible con la investigación por encuestas o el análisis estadístico de los resultados. Al mismo tiempo, ningún diseño de investigación con encuestas puede tener éxito sin considerar, mediante la etnografía, los principios culturales que subyacen a las respuestas. Por último, cualquier etnógrafo, sin importar la orientación que guíe su investigación, puede recurrir a la cuantificación descriptiva para presentar sus resultados. Por ejemplo, no es lo mismo decir que las madres nahuas rara vez aplican castigos corporales a los hijos que se portan mal, que afirmar que, tras realizar 85 observaciones de madres nahuas disciplinando a sus hijos, sólo en dos casos se les vio utilizar el castigo corporal. Para el etnólogo de orientación humanista, la descripción cuantitativa es una herramien-

ta poderosa para elaborar generalizaciones convincentes sobre valores y sistemas de significación. Se necesitan algunos tipos de cuantificación si los investigadores pretenden producir información cultural "auténtica" que trascienda el registro etnográfico único. Los hallazgos en antropología cultural son siempre comparativos, e incluso los investigadores que se oponen fervientemente al reduccionismo y a la investigación científica de los seres humanos desearían producir conocimiento generalizable en algún ámbito.

La descripción cuantitativa puede proporcionar también información sobre la visión del mundo y los valores que de otra forma podría escapársele al etnógrafo. Los nahuas y otros grupos indígenas de Mesoamérica son comúnmente estereotipados como sociedades centradas en los hombres —en la dimensión masculina— y, por tanto, las mujeres y las niñas estarían relegadas en la cultura y contarían con derechos de segunda clase (para una discusión del origen de estas creencias y una corrección del erróneo estereotipo machista de los hombres nahuas, véase Taggart y Sandstrom, 2011). A primera vista, esta caracterización nahua de las relaciones de género y su visión del mundo parece exacta. Los varones heredan la mayoría de las tierras (el principal medio de producción), y constituye un valor reconocido en numerosas ocasiones que los hermanos deben apoyarse mutuamente durante su vida. Los hombres también suelen desempeñar un papel desmesurado en la vida política y económica de las comunidades nahuas. Una corrección de esta visión de las relaciones nahuas de género provino de un hecho inesperado de nuestra investigación. Durante la estancia en Amatlán, realizamos distintos censos por varios años, reunimos información genealógica que abarcaba a casi todas las personas del pueblo y entrevistamos a los pobladores acerca de sus familias. Construimos mapas del pueblo que revelaban las relaciones de parentesco entre los hogares, observamos lo que ocurrió cuando el pueblo se dividió dos veces debido al aumento de la población, y llevamos a cabo un registro de las familias cuando se modificó la disposición del pueblo para dar cabida al tendido eléctrico. La gente hablaba repetidamente sobre la importancia de que los hermanos permanezcan unidos para que puedan protegerse mutuamente y trabajar juntos en sus campos de roza y quema. Registramos un ciclo doméstico virilocal en el que los hijos varones de una pareja casada trabajaban la tierra con sus

padres, y fueron trayendo, una a una, a sus mujeres a vivir temporalmente en el hogar paterno antes de construir en las cercanías una vivienda independiente. Se esperaba que las hijas de la familia, al casarse, se fueran a vivir con la familia de su marido. Al morir los padres ancianos, sus hijos varones se convertirían en el centro de su propia familia extensa virilocal no residencial.

Hallamos que, de los 81 hogares encuestados, 50 contenían miembros de familias nucleares completas o escindidas; 27 eran hogares con familias extensas virilocales y —sorprendentemente— 4 eran hogares uxorilocales donde vivían los padres, sus hijas y sus familias respectivas. A pesar de haber examinado la distribución del pueblo durante periodos de cambios rápidos, hallamos que, de los 81 hogares, sólo 8 no estaban conectados entre sí por vínculos entre hermanos. Había 44 conjuntos de hermanos en total, 41 de los cuales consistían en, al menos, un hermano varón (una de las cuatro familias uxorilocales también tenía un hermano, pero era un niño pequeño). Sin embargo, pese a entrevistar a muchos nahuas que afirmaron reiteradamente la importancia de que los hermanos varones permanecieran juntos, nos encontramos con que las hermanas eran más importantes en los patrones de residencia de lo que sospechábamos. Incluidas en los 21 conjuntos de dos o más hermanos, estaban 16 de sus hermanas que se habían casado con hombres de la comunidad y habían conseguido permanecer en Amatlán. Además, 20 de los 44 conjuntos de hermanos estaban compuestos por un único hermano con una o más hermanas. La mayoría de estas hermanas había logrado residir en las cercanías de su hogar natal. Es, sin embargo, relativamente raro para las hermanas permanecer juntas si no existen uno o más hermanos. Los hermanos protegen a las hermanas y cuidan de su bienestar, por lo que las hermanas tienen interés en estar cerca de ellos siempre que les resulta posible. La escasez de tierras en la región, el patrón de residencia postmarital virilocal y el heredar las tierras los varones son elementos que dificultan a las mujeres permanecer cerca de la familia extensa. Y las mujeres, sin embargo, consiguen hacerlo en un gran número de casos (véase Sandstrom, 1991: 157-158; también Sandstrom, 2010 [1991]: 224-228).

El ejemplo anterior, además de ilustrar la necesidad de mantener las perspectivas *emic* y *etic* claramente separadas, manifiesta la importancia

de las mujeres en el mantenimiento de la integridad del sistema de parentesco nahua, y evidencia su papel en la vida económica de la familia y en la vida política de la comunidad. Al cuantificar la composición de los hogares, podemos demostrar que las funciones de las mujeres, lejos de ser secundarias, son cruciales para los grupos de parentesco. Con la apreciación adicional de que las mujeres suelen optar por asumir el prestigioso papel de especialistas rituales, y de que muchas de las entidades espirituales clave del panteón nahua son concebidas como femeninas, vemos que las divisiones de género entre los nahuas son mucho más complejas de lo que revelan los estereotipos ampliamente aceptados. Resulta evidente que la descripción cuantitativa puede conducir a una comprensión más profunda de fenómenos que presentan igual interés para los etnógrafos de orientación tanto cientificista como humanista.

Inducción y deducción en la investigación etnográfica

Los defensores de los enfoques fenomenológico-interpretativos obtienen con frecuencia los datos de forma inductiva, y en ocasiones rechazan los diseños de investigación orientados hacia la comprobación de hipótesis, característicos de la investigación científica. El argumento es que teorías y conclusiones deben basarse en observaciones de campo y no en *aprioris* que constituyen a menudo meros pretextos científicos. La consecuencia lógica es que el etnógrafo debe ir a hacer trabajo de campo sin un proyecto de investigación previo y sin haber leído la bibliografía básica sobre el grupo estudiado. Los críticos de la ciencia objetan que muchas investigaciones realizadas según el modelo científico son deductivas y tautológicas, de manera que las respuestas a las preguntas son inherentes a las propias propuestas teóricas de la investigación (Gross y Levitt, 1998 [1994]; Fox, 1996). Visto desde aquí, el problema del procedimiento deductivo es que los científicos limitan artificialmente las posibilidades de investigación, y se vuelven incapaces de descubrir nuevos aspectos de la vida social. Por el contrario, la inducción permite a los investigadores acceder a ámbitos antes inimaginables. A medida que se acumulan las observaciones, la intuición

dará lugar a grandes y nuevas teorías, sin el estorbo de las ideas preconcebidas. Los etnógrafos de orientación cientificista responden a ello arguyendo que el empleo radical del método inductivo es defendido sólo por aquéllos que han abandonado la búsqueda del conocimiento objetivo sobre el comportamiento humano. Parafraseando lo que dijimos en otro lugar (Sandstrom y Sandstrom, 1995: 184), los inductivistas son tan incapaces de dejar de lado sus presupuestos como de demostrar una teoría. Podríamos criticar que el creer el investigador que está libre de ideas preconcebidas implica, de por sí, una disminución de su objetividad. Siguiendo la perspectiva positivista y su método de probar hipótesis, creemos que la teoría no se desprende de la observación espontánea o azarosa, sino que es el resultado de operaciones lógico-deductivas en las que las tesis de la investigación, incluso si se trata de planteamientos provisionales, son puestas continuamente a prueba mediante el contraste con las observaciones empíricas. Las observaciones puramente inductivas pueden producir generalizaciones menores, pero nunca teorías legítimas. Además, los métodos se emplean con diversos propósitos, y las intuiciones caracterizan a todos los modelos y procedimientos metodológicos, a los inductivos y a los deductivos, a los considerados científicos y a los no-científicos. Así pues, una salida para el debate cientificista/humanista podría venir de reflexionar si, en lugar de abandonar un enfoque que durante siglos ha demostrado ser fructífero en muchos ámbitos de la investigación, la solución para los estudios deficitarios no sería practicar una ciencia integradora de mayor calidad.

Es incorrecto afirmar que la etnografía es incompatible con un enfoque científico de la vida social. En antropología cultural, la tradición científica ha producido numerosas teorías comprobables y generalizaciones transculturales. Algunos autores postmodernos pueden considerar la etnografía como una alternativa a la ciencia, pero ello sólo refleja cómo la emplean en sus investigaciones. Tampoco es correcto afirmar que la etnografía científica sea incompatible con el enfoque humanista. Académicos como Ruth Benedict o Clifford Geertz se dedicaron a la investigación etnográfica y utilizaron sus hallazgos para sustentar sus perspectivas humanistas. Los etnógrafos cientificistas se

ven obligados a admitir que las generalizaciones válidas sobre la cultura son posibles fuera de la tradición positivista. La investigación etnográfica en las tradiciones científicas o humanistas implica alternar la inducción con la deducción. Aunque los etnógrafos humanistas pueden enfatizar la inducción en sus programas de investigación, pronto descubren que la descripción es un proceso infinito, y que deducir afirmaciones generales les ayuda a interpretar los datos que reúnen. Por su parte, los etnógrafos cientificistas no pueden probar o aplicar sus afirmaciones deductivas sin sumergirse en la masa de datos que ellos u otros investigadores han recogido de forma inductiva. El hecho es que los investigadores situados en ambos extremos del *continuum* de la antropología cultural deben emplear las operaciones lógico-deductivas para trascender las teorías vacías y las descripciones sin sentido. En todos los casos, el investigador de campo produce y prueba constantemente —por el procedimiento de cotejar argumentos con observaciones— hipótesis de corto o largo alcance. Se asume que existe una retroalimentación constante entre las observaciones —empleadas para corregir hipótesis— y las teorías —usadas para interpretar observaciones— (Pelto y Pelto, 1978: 15 y ss.). En cuanto a la investigación de campo, la diferencia entre el enfoque basado en la comprobación de hipótesis y el de la antropología cultural hermenéutica-interpretativa es más una cuestión de énfasis en una de las dos operaciones —inductiva o deductiva— que de sustitución completa de una por la otra.

Presencia de personas "reales" en los reportes etnográficos

A veces, las "guerras científicas" de la antropología han llevado a sus partidarios a adoptar posiciones extremas. Los teóricos postmodernos que rechazan, como prueba de neocolonialismo, cualquier conocimiento sistemático producido por los científicos han llegado casi a defender el nihilismo. Aquéllos que se han convertido en relativistas radicales —y, como indicamos, probablemente no están comprometidos con la investigación empírica a largo plazo— llegan a hacer críticas

insostenibles como que "no es posible [...] llegar a través de la cultura a algo como 'la naturaleza'" (Nyce y Thomas, 1999: 296). Estos críticos parecen sostener que los seres humanos están programados socialmente, y que esa misma cultura impide que la gente aprenda cualquier cosa fuera de dicha programación. Desde esta postura extremista sería imposible llegar a través de la cultura a estudiar otras culturas. Por su parte, los científicos sociales a veces imitan a las ciencias naturales en detrimento de sus sujetos de estudio y la validez de sus informes. Algunas disciplinas —en particular, ciertos subcampos de la sociología, la economía y la ciencia política— dependen tan estrechamente de la estadística inferencial (normalmente aplicada a los datos de las encuestas de opinión) que pierden de vista a la gente de carne y hueso que está detrás de las cifras. Se ha llegado incluso al punto en que la presencia de personas en los estudios ya no es necesaria, pues existen paquetes de datos estadísticos que se pueden adquirir fácilmente. Los antropólogos culturales raramente llegan a tales extremos, aunque los etnógrafos más cientificistas pueden ser acusados de despersonalizar sus datos al sustituirlos por análisis cuantitativos que se distancian de la gente real. Esta omisión es una consecuencia desafortunada de la aplicación, a los seres humanos, de una definición demasiado parcial de la ciencia (Sandstrom y Sandstrom, 1995: 185-186). Estamos de acuerdo en que algunos investigadores han "equiparado falsamente la cuantificación con la ciencia, cuando en realidad la cuantificación es simplemente un lenguaje utilizado por los científicos. El enrarecido compendio de estadísticas derivadas de la investigación con encuestas tiende a convertir a la gente en autómatas, y raramente llega al grado de describirlos como seres humanos reconocibles; más bien los retrata como 'gente promedio' " (Marcus y Cushman, 1982: 32). Retratar superficialmente la realidad social minimizando o ignorando los contextos relevantes en que tienen lugar los comportamientos de la gente es una fórmula para producir una etnografía deficitaria. Los etnógrafos científicos deben reconocer la naturaleza especial del estudio de los seres humanos y atender los problemas particulares que éste implica.

No obstante, la investigación etnográfica puede convertir esas desventajas potenciales en fortalezas. Debido al carácter de la etnografía,

el investigador mantiene a diario un contacto íntimo y personal con la gente que estudia y que a menudo colabora activamente en la investigación. En la observación participante, el etnógrafo comparte experiencias vitales con los sujetos de estudio durante un período prolongado de tiempo. Al incluir información detallada sobre las personas —ya sea en el propio informe etnográfico o en los extensos estudios de caso publicados por separado, o como apéndices de la obra principal—, el investigador puede potenciar el valor científico del proyecto. Igualmente importante es incluir datos sobre los siguientes aspectos: el acceso del etnógrafo a las fuentes de información, sus competencias lingüísticas y técnicas, su impacto en la escena local, y la percepción que de él tiene la gente estudiada. La etnografía, lejos de debilitar la capacidad de obtener información objetiva sobre los miembros de una cultura, permite observar y medir la variabilidad y los matices que en otros estudios tienden a permanecer ocultos. Esta información siempre es interesante para los lectores, que pueden participar así indirectamente en la aventura. Pero también le proporciona a la investigación un contexto empírico que permite a otros profesionales evaluar la validez y legitimidad científica del estudio.

Los etnógrafos de orientación humanista se enfrentan en el campo a la misma serie de problemas logísticos y de interpretación que sus colegas cientificistas. Debido a su propósito de clarificar los significados, actitudes, valores y creencias que guían las conductas de los sujetos estudiados, tienden a presentar ricas caracterizaciones descriptivas de ellos —de sus interlocutores, de algunos de los actores principales en los que se basó el estudio, de las vidas particulares de las personas— y a revelar detalles sobre su propio papel como etnógrafos en la comunidad. Pero estas estrategias reflexivas o de auto-reflexión sólo pueden ser eficaces si los investigadores hacen observaciones objetivas (es decir, verificables) destinadas en suma a validar o rechazar hipótesis sobre los sujetos estudiados. Por encima de todo, deben entender que la cuantificación de la información no pone en peligro en modo alguno el cometido de un estudio humanista. Las estadísticas ayudan a convencer a los lectores críticos de la exactitud de las conclusiones del estudio. En suma, los etnógrafos de las tradiciones humanista y cien-

tificista deben encontrar modos de incluir datos objetivos (por ejemplo, validados a través de operaciones *emic* y *etic* apropiadas) sobre el grupo social y las personas reales en que centran sus estudios. Aunque el énfasis en los enfoques y los objetivos de los proyectos de investigación difieren —algo constante en antropología—, en última instancia los criterios para evaluar el éxito de la investigación de campo no son tan divergentes. Los partidarios de las humanidades y de las ciencias necesitan por igual convencer a los lectores de que sus conclusiones sobre las similitudes y diferencias culturales son exactas y creíbles, y ambos necesitan situar a los seres humanos reales en el centro de sus preocupaciones. Los dos enfoques referidos —o las "dos culturas" dicotomizadas por C.P. Snow (2013 [1956])— deben complementarse entre sí en una necesaria división del trabajo (para neutralizar así las tensiones de la disciplina surgidas de la especialización), y renovar el objetivo compartido de comprender a la humanidad.

Conclusiones

Como enfoque general para el estudio de los seres humanos, los antropólogos culturales privilegian la etnografía, pues ha demostrado su validez en la más amplia gama de aplicaciones, desde una sociedad emplazada en la esquina de una calle de Boston a los inuit del Ártico; desde los isleños de las Trobriand a la gente de Middletown, Estados Unidos; desde los mayas de Chiapas o los nahuas de la Huasteca, en México, a los nuer del Sudán africano. Los etnógrafos se han dispersado alrededor del mundo y han regresado a sus hogares con una conciencia más profunda y sin precedentes sobre la diversidad humana. Gracias a sus habilidades como observadores y teóricos, se han sobrepuesto a los obstáculos del racismo, el etnocentrismo, el sexismo y el clasismo, que han impedido que las generaciones anteriores desarrollasen una concepción apropiada de la condición humana. El estudio de los seres humanos implica desafíos metodológicos significativos, que han obligado a los etnógrafos a afrontar problemas filosóficos cuya naturaleza elude las soluciones fáciles. Como se ha discutido en este capítulo, los

mayores problemas que es capaz de afrontar adecuadamente la etnografía incluyen, entre otros: el lugar de la ciencia en el estudio de la humanidad y sus culturas; cómo abordar metodológica y teóricamente la conciencia y el comportamiento humanos; la creciente diferencia surgida entre enfoques cuantitativos y cualitativos; el lugar que ocupan la inducción y la deducción en la elaboración de teorías; y la necesidad de centrarse en personas reales, tanto durante la investigación como al presentar las conclusiones de los estudios científicos. En décadas anteriores, los investigadores han afrontado estos retos de diferentes maneras, pero la investigación etnográfica era prioritaria y en ocasiones los problemas quedaban relegados a un segundo plano. A medida que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se ha transformado la política económica del mundo académico, las referidas posturas filosóficas y metodológicas se han endurecido y afianzado sus contradicciones, tornándose en apariencia irreconciliables.

El debate se centra ahora sobre todo en la pugna entre una etnografía de orientación humanista y una etnografía cientificista. La polémica entre los enfoques nomotéticos (productores de leyes) e ideográficos (descriptivos y particularistas) hunde sus raíces en el siglo XIX y no ofrece fácil solución. Una salida a este desacuerdo consiste en redirigir la atención de los oponentes en el debate hacia el proceso mismo de la investigación etnográfica. Para que tenga valor, un estudio etnográfico que persiga documentar la visión del mundo, los valores y los sistemas de significación de los miembros de un grupo debe basarse en una investigación de campo de larga duración. El etnógrafo debe distinguir entre las perspectivas *emic* y *etic*, cuantificar los resultados a cierto nivel, y usar el razonamiento lógico-deductivo mientras reúne los datos. Los problemas que enfrentan en campo los investigadores interesados en los aspectos ideacionales son idénticos que los que enfrentan los cientificistas que miden las actividades productivas, realizan estudios demográficos, o analizan sistemas de parentesco tomando muestras de sangre para un estudio de ADN. Los objetivos de la investigación pueden ser distintos, pero la necesidad de reunir datos empíricos verificables y retratar seres humanos reales en los informes etnográficos es idéntica. Los preparativos para el trabajo de campo son, con frecuencia, los mismos, e incluyen

el aprendizaje de la lengua, desarrollar habilidades de supervivencia en entornos desconocidos y manejar diversas técnicas e instrumentos —como dispositivos de grabación de sonido, cámaras fotográficas, equipos de video—, protocolos para aplicar pruebas y entrevistas estructuradas y no-estructuradas, e instrumentos para realizar encuestas y cuestionarios escritos. Estos métodos, junto con el muestreo en tiempo real (*time sampling*) y la observación sistemática, son compartidos en su mayor parte por los etnógrafos de orientación humanista y cientificista. Así pues, creemos que es en el nivel básico de la investigación etnográfica —sobre el terreno— donde tenemos mejores posibilidades de alcanzar una tregua en estas "guerras de la ciencia".

Es posible que los enfoques humanistas y cientificistas sigan siendo en esencia incompatibles, y que cada tradición produzca estudios que ejerzan poca o ninguna influencia sobre la otra. Esa posibilidad no debe restarle valor al trabajo empírico bien realizado, con independencia de los intereses y compromisos del investigador. Las ciencias y las humanidades han coexistido en las universidades y en la sociedad desde hace cientos de años, y cada una es esencial para la educación integral del individuo y para una comprensión más amplia del universo. Las estrategias de investigación teórica holística que tratan de explicar las causas de las similitudes y diferencias entre las culturas del mundo deberían ser capaces de utilizar los resultados generados por ambos tipos de enfoques. Por ejemplo, la estrategia de investigación del materialismo cultural —quizá poco familiar o convincente para los estudiosos de orientación humanista— intenta explicar importantes elementos de la superestructura cultural, como la visión del mundo, los valores y los sistemas de significado, que son, no obstante, aspectos que pueden revelar quizá mejor los etnógrafos de orientación humanista. Por su parte, los materialistas culturales —cientificistas radicales— pueden aclarar importantes factores de las actividades productivas de un grupo y sus limitaciones tecnológicas, demográficas y ambientales. Esta información puede ayudar a sus colegas humanistas a explicar expresiones del comportamiento que responden a aspectos mentales inconscientes.

En antropología, las ciencias y las humanidades pueden estar destinadas a existir por separado y a considerar cada una los descubrimien-

tos de la otra con recelo y sospecha, debido a las ganancias y pérdidas en la competición por el prestigio académico. Pero en cada tradición, los estudios etnográficos de larga duración, bien concebidos y realizados minuciosamente, continuarán proporcionando un terreno común para la relación y el aprecio mutuo, y ofrecerán finalmente una explicación más completa y convincente de la cultura.

Bibliografía

Berdan, Frances F., John K. Chance, Alan R. Sandstrom, *et al.* 2008, *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography,* Salt Lake City, University of Utah Press.

Bernard, H. Russell, 2002, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches,* 3rd ed., Lanham, Md., AltaMira Press.

Bernard, H. Russell, Pertti J. Pelto, Oswald Werner, *et al.,* 1986, "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology", *Current Anthropology*, vol. 27, núm. 4, pp. 382-396.

Blurton-Jones, Nicholas G, 1986, "Towards Hypothetico-Deductive Anthropology?", *Reviews in Anthropology,* vol. 13, núm. 2, pp. 151-160.

Carithers, Michael, 1990, "Is Anthropology Art or Science?", *Current Anthropology,* vol. 31, núm. 3, pp. 263-282.

Clifford, James, 1988, "On Ethnographic Authority", en James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 21-54.

DeWalt, Kathleen M., y Billie R. DeWalt, 2011, *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers,* Lanham, Md., AltaMira Press.

Douglas, Mary, 1966, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* London, Routledge and Kegan Paul.

Feinberg, Richard, 2009, "Bridging Science and Humanism: Thoughts on the Future of Anthropology", *Anthropology News,* vol. 50, núm. 9, pp. 4-5.

Fox, Robin, 1996, "State of the Art/Science in Anthropology", en Paul R. Gross, Norman Levitt y Martin W. Lewis (eds.), T*he Flight From Science and Reason,* New York, The New York Academy of Sciences, pp. 327-345.

Geertz, Clifford, 1973, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", en Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays,* New York, Basic Books.

Gibbs, James Lowell, Jr., 1998, "Stanford Anthropology Department Splits", *Anthropology News*, vol. 39, núm. 7, pp. 21-23.

Gladwin, Christina H., 1989, *Ethnographic Decision Tree Modeling, Qualitative Research Methods,* vol. 19, Newbury Park, California, Sage Publications.

Gross, Paul R., y Norman Levitt, 1998 [1994], *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science,* Baltimore, Johns Hopkins University.

Gross, Paul R., Norman Levitt y Martin W. Lewis (eds.), 1996, *The Flight From Science and Reason,* New York, The New York Academy of Sciences.

Harris, Marvin, 1999, *Theories of Culture in Postmodern Times,* Walnut Creek, California, AltaMira Press.

Harris, Marvin, 1991, "Anthropology: Ships That Crash in the Night", en Richard Jessor (ed.), *Perspectives on Behavioral Science: The Colorado Lectures,* Boulder, Colorado, Westview Press, pp. 70-114.

Harris, Marvin, 1979, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, New York, Random House.

Harris, Marvin, 1976, "History and Significance of the Emic/Etic Distinction", *Annual Review of Anthropology,* vol. 5, pp. 329-50.

Harris, Marvin, 1968, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, New York, Thomas Y. Crowell Company.

Harris, Marvin, 1964, *The Nature of Cultural Things, Studies in Anthropology,* New York, Random House.

Headland, Thomas N., Kenneth L. Pike, y Marvin Harris (eds.), 1990, *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*, Frontiers of Anthropology, vol. 7, Newbury Park, California, Sage Publications.

Johnson, Allen, y Orna R. Johnson, 1990, "Quantity into Quality: On the Measurement Potential of Ethnographic Fieldnotes", en Roger Sanjek (ed.), *Fieldnotes: The Makings of Anthropology,* Ithaca, New York, Cornell University Press, pp. 161-186.

Kuper, Adam, 1994, "Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology", *Man,* new series, vol. 29, núm. 3, pp. 537-554.

Kuznar, Lawrence A., 1997, *Reclaiming a Scientific Anthropology,* Walnut Creek, California, AltaMira Press.

Kuznar, Lawrence A., y Stephen K. Sanderson (eds.), 2007, *Studying Societies and Cultures: Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy,* Boulder, Colorado, Paradigm Publishers.

Lévi-Strauss, Claude, 1963, *Structural Anthropology,* New York, Basic Books.

Marcus, George E. y Dick Cushman, 1982, "Ethnographies as Texts", *Annual Review of Anthropology,* vol. 11, pp. 25-69.

Marcus, George E. y Michael M. J. Fischer, 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences,* Chicago, University of Chicago Press.

Menand, Louis, 2010, *The Marketplace of Ideas: Reform and Resistance in the American University (Issues of Our Time),* NewYork, W. W. Norton.

Monaghan, John y John P. Hawkins, 2001, "Anthropology: Sociocultural Anthropology", en Davíd Carrasco (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures,* Oxford, Oxford University Press, pp. 21-25.

Nyce, James M. y Nancy P. Thomas, 1999, "Can a 'Hard' Science Answer 'Hard' Questions? A Response to Sandstrom and Sandstrom", *Library Quarterly*, vol. 69, núm. 2, pp. 295-298.

O'Meara, J. Tim, 1989, "Anthropology as Empirical Science", *American Anthropologist,* vol. 91, núm. 2, pp. 354-369.

Pelto, Pertti y Gretel H. Pelto, 1978, *Anthropological Research: The Structure of Inquiry,* 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press.

Rake, Charles O., 1964, "Notes on Queries in Ethnography", *American Anthropologist,* vol. 66, núm. 3, part 2 [special issue on "Transcultural Studies in Cognition"], pp. 132-145.

Romney, A. Kimball, Susan C. Weller y William H. Batchelder, 1986, "Culture as Consensus: A Theory of Culture and Informant Accuracy", *American Anthropologist,* vol. 88, núm. 2, pp. 313-338.

Ruvalcaba Mercado, Jesús, 2008, *Ética, compromiso y metodología: El fundamento de las ciencias sociales,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata.

Ruvalcaba Mercado, Jesús (coord.), 1997, *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca,* México y San Luis Potosí, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Politécnico Nacional, Universidad Autónoma Chapingo, Instituto Nacional Indigenista.

Ruvalcaba Mercado, Jesús y Juan Manuel Pérez Zevallos (coords.), 2006, *Miscelánea Huasteca: 25 tesis sobre la región,* Colección Huasteca, Discos compactos, núm. 2, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Consejo Potosino de CIencia y Tecnología, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Tonantzintla, Puebla, Aurelio López López.

Ruvalcaba Mercado, Jesús y Juan Manuel Pérez Zevallos (eds.), 1996, *La Huasteca en los albores del tercer milenio: Textos, temas y problemas,* México y San Luis Potosí, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Politécnico Nacional, Universidad Autónoma Chapingo, Instituto Nacional Indigenista.

Salzman, Philip Carl, 1986, "Is Traditional Fieldwork Outmoded?", *Current Anthropology,* vol. 27, núm. 5, pp. 528-530.

Sandstrom, Alan R., 2011, "The Long and the Short of Ethnographic Research among the Nahua of Northern Veracruz, Mexico", *Anthropology and Humanism,* vol. 36, núm. 1, pp. 25-35.

Sandstrom, Alan R., 2010 [1991], *El maíz es nuestra sangre: Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo,* traducción de Zofia Aneta Piotrowska-Kretkiewicz, William H. Klemme y David L. Oberstar, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Sandstrom, Alan R., 2007, "Cultural Materialism, Rational Choice, and the Problem of General Ethnography", en Lawrence A. Kuznar y Stephen K. Sanderson (eds.), *Studying Societies and Cultures: Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy,* Boulder, Colorado, Paradigm Publishers, pp. 78-102.

Sandstrom, Alan R., 2006 [1995], "The Wave: Fieldwork and Friendship in Northern Veracruz, Mexico", en Bruce T. Grindal y Frank A. Salamone (eds.), *Bridges to Humanity: Narratives on Fieldwork and Friendship*, 2nd ed., Long Grove, Ill., Waveland Press, pp. 7-27.

Sandstrom, Alan R., 1999, "Final Response: Antiscientific Approaches to the Study of Social Life: A Rejoinder to Nyce and Thomas", *Library Quarterly,* vol. 69, núm. 2, pp. 299-303.

Sandstrom, Alan R., 1998, "Comment: Science and Nonscience in Qualitative Research: A Response to Thomas and Nyce", *Library Quarterly,* vol. 68, núm. 2, pp. 249-254.

Sandstrom, Alan R., 1991, *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village,* Civilization of the American Indian Series, vol. 206, Norman, University of Oklahoma Press.

Sandstrom, Alan R. y Pamela Effrein Sandstrom, 1995, "The Use and Misuse of Anthropological Methods in Library and Information Science Research", *Library Quarterly,* vol. 65, núm. 2, pp. 161-199.

Sandstrom, Alan R. y E. Hugo García Valencia, 2005, *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico, Native Peoples of the Americas series*, Tucson, University of Arizona Press.

Sandstrom, Pamela Effrein y Howard D. White, 2007, "The Impact of Cultural Materialism: A Bibliometric Analysis of the Writings of Marvin Harris", en Lawrence A. Kuznar y Stephen K. Sanderson (eds.), *Studying Societies and Cultures: Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy,* Boulder, Colorado, Paradigm Publishers, pp. 20-55.

Sanday, Peggy Reeves, 1979, "The Ethnographic Paradigm(s)", *Administrative Science Quarterly,* vol. 24, núm. 4, pp. 527-538.

Sangren, P. Steven, 1988, "Rhetoric and the Authority of Ethnography: 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts", *Current Anthropology,* vol. 29, núm. 3, pp. 405-435.

Sanjek, Roger (ed.), 1990, *Fieldnotes: The Makings of Anthropology,* Ithaca, New York, Cornell University Press.

Segal, Daniel A. y Sylvia J. Yanagisako (eds.), 2005, *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology,* Durham, N. C., Duke University Press Books.

Sidky, H., 2007, "Cultural Materialism, Scientific Anthropology, and 'Narrative Ethnographies of the Particular'", en Lawrence A. Kuznar y Stephen K. Sanderson (eds.), *Studying Societies and Cultures: Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy*, Boulder, Colorado, Paradigm Publishers, pp. 66-77.

Snow, C. P., 2013 [1956], "The Two Cultures", *New Statesman,* October 6, pp. 413-414; republished on January 2, 2013, with an introduction by Philip Maughan, retrieved on October 1, 2013 en http://www.newstatesman.com cultural-capital/2013/01/c-p-snow-two-cultures.

Stocking, George W., Jr., 1992, *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology,* Madison, University of Wisconsin Press.

Sturtevant, William G., 1964, "Studies in Ethnoscience", *American Anthropologist*, vol. 66, núm. 3, part 2 [special issue on "Transcultural Studies in Cognition"], pp. 91-131.

Taggart, James M. y Alan R. Sandstrom, 2011, "The Nahua Father and the Legacy of Oscar Lewis," *Nahua Newsletter,* núm. 50, pp. 16-29; retrieved October 1, 2013, en http://nahuanewsletter.files.wordpress.com/2012/07/nahua-no-50.pdf

Werner, Oswald y G. Mark Schoepfle, 1987, *Systematic Fieldwork: Vol. 1, Foundations of Ethnography and Interviewing; Vol. 2, Ethnographic Analysis and Data Management,* Newbury Park, Sage Publications.

Whitehead, Neil L., 2009, "Ethnography, Torture and the Human Terrain/Terror Systems", *Fast Capitalism,* vol. 5, núm. 2, pp. 1-24; retrieved October 1, 2013, en http://www.uta.edu/huma/agger/fastcapitalism/5_2/Whitehead5_2.html.

Aportaciones de la etnografía a las herramientas conceptuales de la antropología y sus implicaciones para la teoría

Catharine Good Eshelman*

El propósito central de este capitulo es analizar el surgimiento de diferentes propuestas metodológicas y teóricas en torno a la etnografía y la cultura en el campo de la antropología, donde el concepto de cultura resulta central en el tipo de etnografía que se realiza y en cómo se entiende el cambio social. Durante la segunda mitad del siglo XX la antropología internacional se caracterizó por los debates sobre el concepto de cultura (Ortner, 1993, 1999) y emergieron las teorías simbólicas que privilegiaban las operaciones de abstracción, representación y significación por encima de las relaciones materiales. En México, al mismo tiempo, en las décadas de 1960 y 1970 las diferentes corrientes del marxismo fueron más influyentes; de acuerdo con ellas, la cultura formaba parte de la superestructura y por lo tanto se subordinaba analíticamente a las relaciones de producción. La moda de la antropología simbólica llegó tarde a México e influyó más en los campos de la antropología y la historia en los años 1990 y 2000, justo con la imposición de políticas neoliberales en la educación y la investigación.

Organizo este texto alrededor de dos procesos: examinar algunas de estas discusiones teóricas sobre el método etnográfico y el concepto de cultura, y considerar su relevancia para la investigación en México. Utilizo algunos ejemplos de mi prolongado trabajo de campo para ilustrar cómo mis interpretaciones de los datos se modificaron al entender más a fondo las explicaciones de la gente y observar sus acciones en distintas coyunturas. He realizado investigación etnográfica en un grupo de pueblos nahuas del estado de Guerrero que culturalmente han sobrevi-

* Posgrado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

vido a la invasión europea del siglo XVI, el régimen colonial, las imposiciones liberales del siglo XIX y los proyectos nacionalistas del siglo XX. Explicar su presencia después de 500 años de imposiciones requiere prestar atención a los procesos históricos, a las dinámicas culturales internas de las comunidades y a sus estrategias de adaptación frente a las cambiantes estructuras del poder. De manera paralela, durante mis estudios de doctorado y en la docencia de posgrado con alumnos mexicanos conocí las propuestas teóricas de etnógrafos que trabajan en otras áreas del mundo.

Debido a estas experiencias, me convencí de la importancia de manejar una teoría de la cultura que integrara los aspectos conceptuales e ideacionales con las relaciones económicas y políticas, y que abarcara tanto la dinámica existente en el interior de las comunidades como en el contexto de las instituciones de poder dominantes. Aquí argumento a favor de una noción de cultura basada en las categorías *emic* y que parte de la experiencia local centrada en casos concretos. Se trata de una noción que conduce a reflexionar sobre el método etnográfico y sus aportaciones al conocimiento. Planteo que este ejercicio puede permitirnos generar nueva teoría, así como modelos más apropiados para la investigación de la realidad social en el México de hoy.

Parte I. Consideraciones históricas sobre la etnografía y la cultura

El método etnográfico clásico, desarrollado a principios del siglo XX y formalizado por Bronislaw Malinowski (1961 [1922]), diferencia la antropología de las demás ciencias sociales, y en este sentido la observación participante como método para obtener los datos se convirtió en una de las principales herramientas de la antropología como disciplina académica. Otra característica que define la antropología como un campo especializado es el concepto de cultura. Abordar la cultura como objeto de estudio requiere adoptar una perspectiva holística que enfatice las interacciones e interrelaciones entre diferentes esferas de la vida social, una dimensión que otras disciplinas tienden a excluir de sus análisis.

La etnografía en cuanto estrategia para generar conocimiento tiene como primer producto el diario de campo; éste consiste en una descripción ordenada y detallada de todo lo observado, así como de las entrevistas formales e informales que el investigador realiza en el lugar de trabajo. No obstante su naturaleza personal y subjetiva, el diario de campo tiene la cualidad de documento científico, pues el propio investigador sirve como testigo de las actividades cotidianas y los acontecimientos extraordinarios que registra sistemática y rigurosamente.[1] Así, el etnógrafo produce un nuevo acervo de datos como parte de su labor de investigación, a diferencia de los historiadores y otros especialistas que generalmente dependen de registros ya existentes, hechos por otros, para su información. En la segunda mitad del siglo XX se desató una polémica entre los antropólogos en torno al método etnográfico: su relevancia, sus objetivos y la manera de practicarlo. Esta polémica, y sus implicaciones para la investigación en México, es uno de los problemas centrales de este capítulo.

Quiero señalar algunas consideraciones sobre el contexto internacional que subyace a estas discusiones dentro de la antropología. En 1949 surgió un ambicioso proyecto internacional con sede en la Universidad de Yale, en los Estados Unidos; su objetivo fue crear un archivo único y universal de datos sobre todos los aspectos de las relaciones humanas, llamado *Human Relations Area Files*, o HRAF. Se pretendía atesorar un enorme compendio de información descriptiva sobre todas las culturas y regiones del mundo, organizado mediante un temario único sumamente detallado y exhaustivo de los materiales culturales. Este proyecto enfatizaba los nuevos países en África, Asia y el Medio Oriente creados cuando dejaron se ser colonias europeas después de la Segunda Guerra Mundial, e incluía también Latinoamérica. Este esfuerzo interinstitucional coincidió con la gran expansión de la educación universitaria en los Estados Unidos y Europa durante las décadas de 1950 y 1960, y con la creación en las universidades de departamentos académicos dedicados a los "estudios de área" financiados por el gobierno de Estados Unidos.

[1] Acerca del diario de campo, su elaboración y estructura, puede consultarse, entre otros, Bernard (1995).

Éstos tuvieron un papel clave en la estrategia de los países occidentales para enfrentar al "bloque socialista" durante la Guerra Fría y las guerras en el sureste de Asia, especialmente en Vietnam.

Al mismo tiempo, a mediados del siglo pasado, la etnografía se había convertido en un ejercicio netamente descriptivo y taxonómico, dedicado a la búsqueda de rasgos formales y denominadores comunes de culturas supuestamente homogéneas internamente. El objetivo era describirlas y compararlas, partiendo de la presuposición de que cada grupo étnico tenía una cultura distintiva y ocupaba un territorio determinado: todos se concebían como entes autónomos, preexistentes y separados, como si fueran "bolas de billar" (Wolf, 1987). Además de los intereses políticos que respaldaban la obtención de enormes cantidades de datos descriptivos, cuyas implicaciones no podemos analizar aquí, esta visión limitada de la etnografía se debía a la pobreza de las teorías que se empleaban en aquel momento. De acuerdo a su enfoque esencialista, los antropólogos suponían que la cultura era una entidad circunscrita y fija, conformada por características que se podían describir y que guiaban o determinaban el comportamiento. La práctica de registrar datos formales para definir culturas, poblaciones humanas y sus áreas geográficas en términos de rasgos distintivos, sustituía a otras formas de explicación más complejas. Entre sus muchas limitaciones, habría que señalar su incapacidad para explicar el cambio social más allá de medir la retención o la "pérdida" de ciertos rasgos específicos de los grupos étnicos, en su supuesta integración dentro de los modelos de vida dominantes en los Estados nación.

No debe sorprendernos que surgieran críticas muy agudas de estos enfoques durante los años 1960 y 1970 cuando, además, el gobierno de los Estados Unidos encabezó una serie de acciones encubiertas en países asiáticos, africanos y latinoamericanos. Los académicos críticos presentaron nuevos proyectos para la antropología dentro de las ciencias sociales y las humanidades,[2] y definieron otros objetivos para el trabajo de campo. En la Parte II dirijo mi atención a las discusiones

[2] Destacan cuatro de ellas: la antropología simbólica o semiótica; la economía política y la ecología cultural; el estructuralismo de Lévi-Strauss; y los estudios de etnicidad e identidad basados en el trabajo de Fredrick Barth.

acerca de la etnografía y la cultura al examinar la polémica entre dos de estas escuelas: la economía política y la antropología simbólica o semiótica propuesta por Clifford Geertz (véase también Ortner, 1993). Pero, antes de continuar, quiero exponer mi experiencia personal y la manera en que mi punto de vista se ha conformado a lo largo de las investigaciones que he realizado en México durante más de 30 años, y de mi docencia en la División de Posgrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia –la ENAH– desde 1994 (véase Good, 2011, s/f).

La antropología en México en la década de 1970

Obviamente, en México la historia de la antropología y de la práctica etnográfica tiene muchas particularidades que la distinguen de las tradiciones de otros países. Esto se debe a varios factores: al papel histórico central de la antropología en la conformación y legitimación ideológica del Estado nacido con la Revolución mexicana, a la fuerte influencia de diferentes escuelas marxistas después del movimiento estudiantil de 1968, y a la influencia de los intelectuales sudamericanos que llegaron como refugiados políticos desde Brasil, Chile, Argentina y Uruguay. Actualmente, en México se vive un periodo de redefinición del quehacer antropológico con el abandono de un proyecto cultural nacionalista a partir del sexenio de Salinas de Gortari (1988-94) y la intensificación de la transformación económica y política llamada frecuentemente "neoliberalismo". El estudio de los pueblos indígenas, tanto históricos como actuales, ha sido central en ambos contextos, por razones muy diferentes.

Cuando empecé a estudiar antropología en 1975 en la Universidad Iberoamericana, el programa enfatizaba la ecología cultural, la evolución multilineal y las sociedades campesinas (Steward, 1976; Glantz, 1987; Wolf, 1966; Warman, 1976), corrientes teóricas que recibieron una fuerte influencia del marxismo. Realicé mi primer trabajo de campo como ayudante de investigación en una región campesina del oriente del estado de Morelos. En este período los agricultores sembraban jitomate, cebolla, cacahuate y sorgo como cultivos comerciales, y maíz

para el sustento familiar en pequeñas unidades de producción basadas en recursos familiares (Morayta, 1981). Nuestro enfoque reflejaba las preocupaciones de la antropología mexicana de entonces, en la que se debatía la naturaleza del capitalismo mexicano y el papel de millones de campesinos dentro del sistema mundial en rápida expansión. El objetivo principal fue analizar las estructuras económicas mayores —estatales, nacionales e internacionales—; no se le daba un peso explicativo a la cultura, ni a la diversidad dentro de las comunidades o las regiones. Los estudios sobre el campesinado marcaron una ruptura radical con la antropología oficialista nacida después de la Revolución mexicana, en la que los arqueólogos estudiaban la grandeza de las antiguas civilizaciones, mientras que los etnógrafos del Instituto Nacional Indigenista abordaban los pueblos indígenas actuales como pobres remanentes históricos que se debían "integrar" en la cultura nacional para mejorar su nivel económico. En este contexto, las diferencias culturales y lingüísticas se consideraban factores causales de la marginación, mientras que los marxistas rechazaban a los indígenas y su cultura como folklore, irrelevante en el análisis económico de una sociedad dividida en clases sociales (Good, 2000).

En 1977 mi perspectiva cambió dramáticamente cuando visité los pueblos nahuas de la cuenca del Rio Balsas, en Guerrero, donde los pobladores originarios de un grupo de comunidades se habían convertido en artesanos y comerciantes itinerantes en zonas turísticas de todo el país. En este período encontré indígenas económicamente prósperos con altos ingresos monetarios debidos al comercio, que se encontraban estrechamente involucrados con el México urbano y el sistema mundial, pero aparentemente "tradicionales" en su lengua, actividades agrícolas, cosmología y organización social comunitaria. El caso contradecía todo lo que había estudiado acerca de indígenas y campesinos. Abandoné los enfoques entonces dominantes —los modelos campesinistas-marxistas, la visión de los indígenas como víctimas sumidas en una pobreza ancestral, con una cultura folklórica, y el paradigma de desarrollo/subdesarrollo— pues no podían explicar la compleja realidad empírica. Inicié una investigación etnográfica que, en su primera etapa, duró cinco años (Good, 1988, 2007). A la

luz de este caso, emprendí un largo análisis de los conceptos de cultura y cambio, y de los debates en torno a ellos. Los datos de campo demostraban que, para entender las relaciones económicas entre los nahuas, debía partir de las prácticas, los valores y las formas de organización locales.

A continuación comento brevemente algunos ejemplos que ilustran cómo y por qué ajusté mi análisis a nuevas perspectivas teóricas:

La milpa. Un problema de investigación lo constituye la insistencia de los nahuas en sembrar maíz cuando podrían perfectamente comprarlo con los ingresos del comercio y pese a que habitan una región montañosa azotada por frecuentes sequías. En la primera etapa de mi trabajo de campo expliqué esta preferencia en términos materiales. El producto de las milpas aseguraba una buena parte del consumo anual de las familias y la población animal, que había crecido con los ingresos recientes de la artesanía. En ese entonces cité parte de una entrevista como evidencia de la lógica económica que subyacía al cultivo de la milpa; uno de los comerciantes de artesanías más exitosos en esa época, cuyo grupo doméstico también se dedicaba al cultivo del maíz en varias parcelas, expuso sus motivos de la siguiente manera:

> A veces pienso en no sembrar. Yo estoy ganando bien en la venta. Pienso en mi señora: todo el día va al campo con mis hijas y mi hermana, y, cuando llegan, tienen que moler. Se cansan mucho, yo lo sé [en este momento, rió]. Yo ya no voy, estoy flojo para este trabajo. Yo trabajo mucho en mi venta, pero no en el campo. Y yo estaba pensando: "Están sufriendo las mujeres de mi casa"; y un día les dije: "Mejor ya no vamos a sembrar. Yo puedo comprar el maíz."
>
> ¡Todas me regañaron! Me dijeron que entonces no vamos a tener qué comer, que no va a haber ni calabazas, ni elotes, ni melones: nada. *Yo estaba pensando en el maíz, pero es cierto; sacamos frijolito, semilla, calabacita, zacate, muchas cosas. Es mucho gasto comprar todo.* Somos hartos aquí y aparte los animalitos comen. Tengo mis marranitos, unos treinta; mis burritos son cinco, también tengo mulas y vacas: todos comen maíz y zacate.
>
> Mi señora dice que quiere sembrar, *que va a estar triste si no tiene su milpita, que si no siembran no van a estar contentas en la casa. Ella quiere*

> *ver su trabajo.* Lloró mi mama, dijo: 'Ay, hijito, ¿por qué hablas así? *¿Qué vamos a poner de ofrenda?* Tú nunca vas a poder descansar de la lucha [el comercio].' Ella dice que *tenemos que sembrar porque así nos manda Dios.*
>
> [Se rió de nuevo y prosiguió] Yo les dije que estaba bien, que íbamos a sembrar. Pues yo estaba pensando en ellas, que se cansan mucho. Mi señora dijo que *no está floja,* que aguanta, que nunca me dijo nada. Pues entonces estamos todos de acuerdo. Si quieren trabajar, a mí también me conviene porque no tenemos que comprar para el gasto de la casa (Good 1988: 147-148; entrevista realizada en español, énfasis añadido por la autora).

Al analizar la entrevista, en la explicación di más peso a la lógica económica; la decisión de mantener la agricultura de subsistencia era una decisión basada en no depender de la economía de mercado para el sustento familiar. Le entrevista también expresaba otros valores que sólo podría entender después, luego de realizar más investigación etnográfica y de prestar más atención a los valores locales. Entre estos valores nahuas puedo señalar la relación afectiva entre las personas y el maíz que cultivan, la importancia de la vida ritual y los conceptos nahuas de trabajo; estas nociones conducen además a un auténtico aprecio por el trabajo de las mujeres, que contradice los estereotipos de un supuesto tipo de machismo en las comunidades rurales (véase Good, 2013a). Sin embargo, debido a los modelos teóricos con los que me había familiarizado durante este periodo, abordé la agricultura exclusivamente como una actividad económica y no tomé en cuenta la variedad de los otros significados.

El trabajo. Otro hecho que me impresionó durante este tiempo fue la ausencia de trabajo asalariado dentro de las comunidades, y la presencia de redes de prestamos recíprocos de trabajo humano y animal. Me llamó mucho la atención el hecho de que los nahuas se resistieran a considerar su fuerza de trabajo como una mercancía. De entre los ejemplos que presenté en la publicación original de los resultados, escojo aquí un caso particular para mostrar que también revela aspectos importantes de una vida doméstica basada en ciertos valores que no entendería sino hasta mucho después.

Una viuda, cuya vivienda visitaba en Ameyaltepec, mandó a su yerno, que vivía allí, a que ayudase a su hijo casado, que vivía aparte. Días después acudió a casa de su hijo para pedirle que le devolviera el día de trabajo, y descubrió que su yerno había aceptado un pago monetario por el día. Yo estaba presente cuando regresó y le reclamó a su yerno. Todavía estaba alterada cuando me explicó:

> De veras me enojé con ese cabrón. Yo lo mandé con mi hijo porque necesito quien me ayude también. ¡Y él recibió dinero! ¿Ahora quién va a trabajar conmigo? Yo *no tengo dinero para pagar,* y de todos modos, *aquí casi no quieren trabajar así*. Mi yerno aceptó el dinero porque es un pendejo y le gusta tomar, y no piensa. Pero no todos están locos como él. Ahora ¿qué voy a hacer? ¿Quién me va a ayudar? ¡Ya ves, *mi hijo no me quiere!* Él podía venir a trabajar; podía ser buena gente y decir: 'Sí mamá, yo te ayudo'. Pero no quiere, y la culpa la tiene este pendejo de mi yerno: me hizo eso porque *él no me quiere dar su trabajo. Me duele, porque yo le di a mi hija*; pero ni modo, salió mal este hombre (Good, 1988: 144; comentario original en español, énfasis añadido por la autora).

Utilicé este caso para ilustrar la importancia de las relaciones recíprocas en el trabajo productivo dentro de la comunidad, pese a la existencia de cantidades considerables de dinero en efectivo que circulaban en los pueblos. Ahora veo que el incidente ilustra otras facetas de la concepción de los grupos domésticos, de las relaciones de género y del significado del "amor" y del "respeto"; regresaré a estas ideas más adelante (Good, 2005, 2013a).

El servicio. Para terminar esta discusión, menciono otra área de la vida colectiva que no se ajustaba o conformaba a los modelos manejados comúnmente para los pueblos indígenas. Desde el inicio de mi trabajo de campo en Ameyaltepec y Oapan, descubrí que la jerarquía cívico-religiosa no ocupaba un papel tan central como cabría esperar en la intensa vida ceremonial de la región. Además de las celebraciones destinadas a los santos católicos, donde intervenían familias que ocupaban cargos formales, descubrí una serie de rituales agrícolas, peregrinaciones a puntos del paisaje y santuarios regionales, y muchos eventos del ciclo

de vida que se celebraban con suntuosidad, como los bautizos, las bodas, los entierros y las ofrendas elaboradas para los difuntos a lo largo del año. Estos eventos absorbían el dinero y otros recursos de la venta de artesanías en actividades que fortalecían la cooperación recíproca, la identidad cultural y la integración comunitaria. Con respeto a los cargos formales, descubrí que los nahuas consideran éstos como un servicio al pueblo y una forma de intercambio entre el pueblo como entidad colectiva y sus miembros, quienes aseguraban su acceso a los recursos colectivos a través del servicio. Estas ideas contradecían la concepción del sistema de cargos como una jerarquía de prestigio que empobrecía a las comunidades, teoría que dominaba la literatura sobre los pueblos indígenas de México en ese momento (Good, 1988: 110-121).

Mientras enfrentaba las limitaciones de los modelos existentes para estudiar a los indígenas de México, en otras regiones del mundo los antropólogos cuestionaban los modelos de cultura y el tipo de etnografía que había dominado durante la primera mitad del siglo XX. En el siguiente apartado, analizo una parte importante de estos debates, que al principio no tuvieron mucho impacto en México. Más bien, por su influencia tardía, considero aquí relevante resumir los argumentos centrales, que los jóvenes investigadores pueden quizá desconocer; por otra parte, considero que analizar estas discusiones alimenta la reflexión acerca de los modelos más apropiados para contribuir al desarrollo de la antropología mexicana en el siglo XXI.

Parte II. Redefiniendo la etnografía, la cultura y el proyecto antropológico

La gran popularidad de la antropología simbólica[3] que impulsó Clifford Geertz (1973) y que Ortner (1999) llamó "revolución geertziana" provocó una larga polémica en los años 1970 y 1980, que a su vez

[3] En la misma época, Víctor Turner y David Schneider promovieron enfoques simbólicos, con bases teóricas diferentes, igual que Lévi-Strauss (Dehouve, comunicación personal). Enfatizo sin embargo la antropología interpretativa por su popularidad en México entre los historiadores y antropólogos desde 1990 como parte de los proyectos neoliberales (Good s/f, 2011).

ejerció una profunda influencia en los estudios actuales de Estados Unidos y Europa. Muchos investigadores perspicaces han integrado selectivamente aspectos de varias propuestas que se desarrollaron como posturas enfrentadas durante este período, y exploraron otros enfoques teóricos y metodológicos. Los autores que me conciernen en este texto llegaron a un consenso: deben abordarse temáticas que incluyan tanto los aspectos ideacionales y simbólicos de la cultura como los procesos materiales y políticos y las relaciones de poder. Por otra parte, recurren al análisis histórico como herramienta clave para la antropología, aplicando la mirada etnográfica y sus categorías analíticas a los casos históricos además de a las sociedades actuales. Considero que estos enfoques pueden ser útiles para quienes realizamos actualmente investigaciones etnográficas en México, aunque, obviamente, dicha selección de autores no agota de ninguna manera las posibilidades; otras propuestas se discuten en los diferentes capítulos que integran este volumen.

Vuelvo ahora a los debates en el escenario internacional y al gran éxito que obtuvo Geertz, que puede atribuirse al hecho de haber ofrecido un paquete completo, internamente consistente y muy innovador en su momento. Les explicó a los antropólogos qué tenían que hacer y cómo debían hacerlo. No hay espacio aquí para discutir en detalle este proyecto, pero resumo sus propuestas centrales. Geertz (1973) reafirmó que la antropología es un campo de conocimiento dedicado al estudio empírico de la cultura y la exploración de la particularidad de cada cultura dentro de la gran diversidad de posibilidades del ser humano en el mundo social. Criticó muy acertadamente la forma tan limitada en que la antropología de mediados del siglo XX abordaba la cultura, y propagó un concepto nuevo. Para él, la cultura era un sistema simbólico, donde los símbolos se integraban en entramados de significados creados y transmitidos socialmente; este campo de símbolos y significaciones (*meanings*) que conformaban la cultura funcionaba a la manera del lenguaje, que sirvió como modelo para esta propuesta.

Geertz reafirmó también el valor central de la etnografía en el quehacer antropológico, pero redefinió el método etnográfico, su técnica y sus objetivos. Propuso que la etnografía consistía en la *descripción densa:* una interpretación de los significados que, en su concepción,

conformaban la cultura —propuso así que la antropología se dedicase a la interpretación de las culturas, de ahí el titulo de su obra clásica, *The Interpretation of Cultures*—. Por medio de la descripción densa, los etnógrafos "desenvolvían" una capa tras otra de significación en torno a un evento clave para la comunidad o el grupo estudiado; tal procedimiento revela las dimensiones profundas de la cultura o su "entramado de significados". Geertz rechazó la idea de la antropología como una ciencia en el sentido tradicional. La declaró una empresa sumamente subjetiva en varios niveles: primero, en las interpretaciones manejadas por la gente estudiada; luego, en las informaciones que recoge y consigna el antropólogo en su diario de campo, y finalmente en las obras etnográficas publicadas y la interpretación que de ellas realizan los lectores. Sus propuestas impulsaron las escuelas de la antropología reflexiva y la antropología semiótica, y alimentaron la fuerte preocupación por la subjetividad dentro del pensamiento postmoderno. Postular un modelo de cultura y significación a partir de las teorías lingüísticas le condujo a comparar la cultura con los textos y la literatura en general.

Dentro de la antropología se han criticado estas propuestas desde diferentes ángulos (Ortner, 1999; Roseberry, 1989; Wolf, 1987). En general, los autores coinciden en que la acogida tan entusiasta que tuvo este nuevo proyecto antropológico reflejó la pobreza de la teoría antropológica en la coyuntura histórica que describí arriba. La "revolución geertziana" obligó a aquellos investigadores que no estaban de acuerdo con sus postulados a refinar y enriquecer sus propios planteamientos sobre la cultura, el método etnográfico y el papel de los símbolos y la significación en la vida colectiva. Por otra parte, alumnos y seguidores de Geertz desarrollaron nuevas propuestas que toman en cuenta estas críticas, como podemos apreciar en una publicación editada por una de las primeras alumnas de Geertz, Sherry Ortner (1999), quien últimamente ha producido trabajos sumamente interesantes al integrar aspectos del enfoque histórico y la economía política con el análisis de la significación.

Considero relevantes estas discusiones en el proceso de redefinir el proyecto antropológico para el México de hoy. Ha sido notorio el creciente interés por estas líneas de análisis simbólico en ámbitos que

generalmente desconocen las discusiones críticas de su entorno (Good, 2004a). En México, la influencia postergada de la "revolución geertziana" puede deberse a la tardanza en llegar traducciones de su obra, pues no es nuevo adoptar ideas ya pasadas de moda. Pero hay que destacar la coyuntura: justo con la imposición de las políticas neoliberales se han difundido ciertas corrientes teóricas conservadoras que disocian la investigación de las conflictivas transformaciones económicas que vive el México de hoy. No obstante, si estamos atentos a los puntos más finos de esta polémica, encontramos propuestas que permiten contemplar los datos de campo de otra manera.

Los avances teóricos

En antropología, las respuestas críticas más sostenidas y contundentes frente a las propuestas simbólicas vienen de especialistas formados en la tradición de la ecología cultural y la economía política. Entre otras objeciones destacan las críticas al modelo de la etnografía como ejercicio interpretativo, al método de la descripción densa y a la redefinición de la cultura como un sistema simbólico; incluyen también el cuestionamiento de sus conceptos de símbolo y significación. Puesto que símbolos y significaciones surgen y se reconfiguran en periodos históricos específicos, la crítica señala que el modelo geertziano descuida dichos contextos. Igualmente excluye la producción material y el poder desigual como factores causales y fuerzas que determinan los ámbitos de acción de la gente.

Desde la ecología y la economía política, William Roseberry[4] realizó un balance minucioso de estas propuestas y ofreció una serie de alternativas teóricas y metodológicas. En un texto muy conocido, "Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology" (1989), argumenta que Geertz prometió estudiar los símbolos y los significados que revestían para los actores sociales, pero no lo logró. Lo demuestra al analizar

[4] Este investigador fue alumno de Eric Wolf, y su texto refleja los puntos clave de la crítica de su maestro, y de Sidney Mintz, entre otros de esta generación.

detenidamente las implicaciones de la descripción densa tal y como la aplicó Geertz (1973) en su ensayo clásico sobre la riña de gallos en Bali. No repetiré esta argumentación aquí. Sólo mencionaré que Roseberry (1989) señala todo aquello que Geertz no "interpretó": el papel de las mujeres, el comercio y los mercados donde se realizaban las peleas, el colonialismo holandés o la consolidación de un Estado nacional autoritario que se empeñaba en imponer una "cultura nacional indonesia" justo cuando Geertz realiaba su trabajo de campo.

Si la pelea de gallos o cualquier otro fenómeno cultural –estudiado de acuerdo a esta propuesta– es comparable con un texto, habría que preguntarse cómo se dio la producción de dicho "texto". Este enfoque trata la cultura y los significados como algo preexistente, acabado, sin considerar su producción en ciertas condiciones específicas. Quedan fuera las preguntas clave: ¿Cómo se generan la cultura, los símbolos y la significación, cómo cambian y cómo se transmiten? Roseberry (1989) cita varios ejemplos de investigadores que encontraron otra vía para resolver los problemas teóricos y metodológicos que muy acertadamente identificó Geertz en la etnografía taxonómica y su concepto de cultura de los años 1960 y 70.

Roseberry (1989: 19) aporta una definición alternativa de símbolo y de significado: *un entendimiento del mundo socialmente construido que forma la base de la acción para la gente*. En lugar de ver un entramado de significación para interpretar, Roseberry presenta la cultura como un campo de acción que constituye la sociedad y que, a la vez, es socialmente constituida. Propone entender el proceso de creación de la cultura, que incluye lo ideacional, dentro de un marco material; por su naturaleza, la cultura es heterogénea: en ella figuran múltiples voces y actores dentro de contextos históricos y relaciones de poder identificables.

Sydney Mintz, otro destacado integrante de la escuela estadounidense de la ecología cultural y la economía política, mostró gran interés en el concepto de cultura y los procesos de adaptación, cambio e innovación colectiva como problemas centrales de la investigación antropológica. Esto nació de su estudio sobre las culturas afroamericanas dentro de la expansión del sistema mundial, y del ejercicio violento del poder estructural, en los que reconstruyó los procesos de creación

cultural mediante datos etnográficos e históricos. Al igual que Geertz, rechazó el procedimiento de recopilar listas de características descriptivas para explicar el origen de determinado rasgo: esta técnica permeaba los estudios de las culturas africanas y los indígenas americanos, y no permitía entender los procesos de variación y cambio. En colaboración con Richard Price, Mintz propuso otro modelo de cultura en la misma época en que Geertz revelaba su proyecto interpretativo (véase Mintz, 1974; Mintz y Price, 2012; Price y Price, 2005). De acuerdo con su visión, la cultura es dinámica y cambiante, se expresa y se modifica durante su empleo en la vida colectiva, cuando el grupo se enfrenta a coyunturas específicas.[5] Aquí necesariamente incluye las condiciones de expresión y adaptación cultural determinadas por el poder económico, político y militar europeo en el periodo colonial, o por los Estados nacionales durante los últimos dos siglos.

Esta teoría de la cultura condiciona el tipo de preguntas que los investigadores persiguen en trabajo de campo o en el análisis de las fuentes históricas. Abordar la creación de una cultura nueva en toda su complejidad requiere indagar en cómo la gente utiliza sus recursos culturales en diferentes momentos críticos y ubicar las continuidades dentro del cambio y la innovación, lo que reviste implicaciones metodológicas importantes. Nuestros autores aclaran:

> Una herencia cultural [...] se tendrá que definir menos explícitamente al enfocarse más en los valores y menos en las formas socioculturales... Primero, recomendamos examinar lo que Foster ha llamado "orientaciones cognitivas": por un lado, suposiciones básicas sobre las relaciones sociales (lo que motiva a los individuos, cómo uno trata a los demás en situaciones sociales, y los asuntos de estilo interpersonal), y por otro, las suposiciones y expectativas básicas sobre la manera en que funciona el mundo fenomenológicamente (por ejemplo, nociones sobre la causalidad y cómo se manifiestan las causas particulares) (Mintz y Price, 1992: 19-20; traducción del inglés de C. Good).

[5] Mintz (1974: 9) lo explica así: "La cultura tiene 'vida' porque su contenido sirve como recurso para las personas que la emplean, la cambian, la encarnan. Los seres humanos enfrentan las exigencias de la vida cotidiana por medio de sus habilidades de interpretación e innovación...".

Los datos empíricos, históricos y contextuales explican la variabilidad que observamos en las expresiones formales, mientras sostienen la existencia de continuidades en un nivel que trasciende las simples formas observables externamente (Mintz y Price, 2012; Price y Price, 2005). Además, la etnografía y el estudio de la cultura requieren enfatizar las acciones y relaciones entre acciones y sus consecuencias sociales.

Todos estos autores coinciden en que el enfoque simbólico aquí analizado delimita artificial y radicalmente el campo analítico y reduce en exceso el material considerado relevante. El método de la descripción densa da licencia para dedicarse con el máximo detalle a un único caso o evento; en consecuencia, un error en la elección del momento o el evento clave puede resultar en una investigación totalmente irrelevante y hasta frívola. No ayuda a trazar conexiones entre el caso o evento y los procesos sociales y económicos mayores. Estas propuestas alimentan la tendencia descriptiva y anti-teórica de la etnografía (y la historia). Otra serie de objeciones al enfoque semiótico conciernen a la ausencia de una genuina perspectiva histórica. Un reto para los etnógrafos —y para los historiadores— cuando quedan inmersos en sus datos empíricos es generar teoría sintética, una visión integrada en la que la dimensión histórica sea entendida como una serie de procesos de transformación y no simplemente como acontecimientos ordenados cronológicamente (Sewell, 1999). Por otra parte, la descripción densa y el enfoque semiótico de la cultura convierten la realidad empírica en una representación colectiva, de la que se estudia el manejo de los símbolos y los significados que comunican, pero no las consecuencias sociales de una determinada situación.

Finalmente, muchas de estas observaciones se centran en la comparación de la cultura con un texto, algo que sólo es posible si se considera la cultura como una representación y una abstracción. La respuesta desde la corriente de la economía política es que la cultura y la significación se materializan en la práctica, bajo condiciones especificas, y que la investigación etnográfica aborda datos empíricos y experiencias vividas, y no es, por tanto, un ejercicio literario. El propósito de la antropología como parte de las ciencias sociales debe

consistir en análisis y explicación, no en descripción ni en interpretación subjetiva.

Revalorizando el método etnográfico

Para concluir, quiero dirigir mi atención a dos propuestas teóricas que complementan lo expuesto arriba sobre la etnografía y la cultura. Estos trabajos ayudan a acercarse a las posibilidades del método etnográfico con más sofisticación teórica, a la vez que aportan elementos para defender su importancia en el México actual. Por otra parte, se asemejan a los procedimientos que me sirvieron al analizar los datos de los nahuas en las etapas posteriores de mi investigación. Antes de volver a mi trabajo etnográfico, me gustaría continuar con esta discusión teórica.

Maurice Bloch (1990, 1998) ofrece una discusión teórica cuidadosamente argumentada con profundas implicaciones para la etnografía y la aportación al conocimiento que hacemos los antropólogos mediante este método. Bloch (1990) cuestiona la visión predominante en la antropología desde que se introdujeron modelos lingüísticos como modelos de la cultura, basándose en los descubrimientos de las ciencias cognitivas sobre la formación de conceptos y los procesos de adquisición, transmisión y utilización de los conocimientos o –en sus términos– la cultura.[6] Significa que la cultura no funciona como el lenguaje, no se transmite por medio del lenguaje y por lo tanto no se puede comparar con un texto. Bloch resume varios estudios para demostrar que los conceptos se adquieren mediante la acción y la experiencia en la vida; es en las prácticas empíricas donde los humanos desarrollan su capacidad de abstracción. Para considerar cómo se transmiten los conocimientos culturales a los niños, Bloch refiere estudios que indican que gran parte del aprendizaje se efectúa mediante el acto de observar, imitar y recibir correcciones de los mayores durante la realización de

6 Bloch define la cultura como "that which needs to be known in order to operate reasonably effectively in a specific human environment" (1990: 188).

una acción, y no por medio de instrucciones verbales.[7] Es decir, la mayor parte del conocimiento es no lingüístico, y muchos saberes clave no pueden comunicarse verbalmente.[8]

Bloch concluye que antropólogos y científicos sociales se aferran a un modelo lingüístico del pensamiento porque en nuestra concepción *folk* asumimos que los humanos pensamos así —de ahí el título de su libro, *How We Think They Think* (1998)—. Los investigadores imaginan que los grupos estudiados aplican un modelo "Hamlet" en su toma de decisiones, con el que analizan y evalúan lógicamente diferentes alternativas para decidir su acción. Yo agregaría que los académicos somos especialmente propensos a asumir que los humanos actúan de esta manera porque nuestra propia formación profesional está dirigida a construir argumentos verbales o escritos, y a elaborar propuestas lógicas y secuenciales.

Bloch concluye el libro con una reflexión acerca de las implicaciones de estos estudios cognitivos para la antropología, y expone varias recomendaciones importantes. Hay que reafirmar el papel central del método etnográfico y las ventajas de la observación participante, así como del trabajo de campo prolongado que permite la convivencia íntima, y reconocer estos aspectos como una gran fortaleza metodológica de la antropología, pues gracias a ellos los investigadores pueden estudiar la cultura y sus procesos de transmisión sin depender demasiado del lenguaje. Para desenvolverse en el contexto local, los etnógrafos aprenden a manejar conocimientos no verbalizados ni sujetos a verbalización, tal y como lo hacen los nativos de las sociedades que estudian. En el proceso de escribir su obra científica, que exige elaborar una argumentación lógica, racional y secuencial, el antropólogo debe tratar de plasmar con la mayor exactitud posible la naturaleza de este conoci-

---

7 Bloch (1990) analiza ejemplos de conocimientos indispensables para funcionar en dos diferentes contextos culturales, que sólo se adquieren y se despliegan con la experiencia práctica. Puedo mencionar ejemplos de mi experiencia en México, entre otros: la preparación y los usos de la comida; las técnicas de producción artesanal; los conocimientos sobre el cultivo de la tierra y la apropiación de recursos del medio ambiente; y las prácticas rituales que expresan la cosmología local (Good y Corona, 2011; Good, 2005, 2001, 1993).

8 No descarta la importancia del lenguaje en el conocimiento cultural, sino que formula diferentes preguntas en torno a ella.

miento no lingüístico. Ayuda a ello incluir los detalles no verbales que evocan el contexto completo en que se recoge la información —describir emociones, gestos, olores, sensaciones—, y todo aquello que forma parte importante de lo que procesamos en el campo, que no nos llega a través del lenguaje.

Bloch argumenta que los etnógrafos no debemos disculparnos por todos los conocimientos "blandos" o subjetivos que adquirimos, ni tratar de fingir que nuestros análisis se basan en datos "duros" y cuantitativos, cuando no es así. En cambio, propone defender la forma particular de conocimiento que ha desarrollado la antropología y respetar su metodología, en lugar de minimizar el valor de nuestra información porque no podemos explicar cómo sabemos lo que sabemos. En consecuencia, le parece contraproducente para la antropología sugerir que la etnografía sea un ejercicio literario, y exagerar la subjetividad del trabajo etnográfico cuando precisamente los aspectos intuitivos y subjetivos del conocimiento adquirido son aportaciones importantes al conocimiento científico general.

En otra estimulante discusión sobre la etnografía, Ortner (2006) explora las ventajas y desventajas de utilizar el concepto de *resistencia* para interpretar las acciones de las personas o los grupos sociales que estudian los antropólogos. Plantea la existencia de "la postura etnográfica" (*the ethnographic stance*), consistente en el posicionamiento moral e intelectual específico del investigador. La etnografía no es simplemente el trabajo de campo –Ortner aclara que no se refiere a un posicionamiento físico en el espacio y en el tiempo–; más bien, es una estrategia analítica en la que el investigador adopta el punto de vista de las personas que estudia. Es decir, la etnografía requiere de la llamada perspectiva *emic*, que he descrito a veces como una mirada desde dentro hacia fuera y desde abajo hacia arriba (Good, s/f). Por lo tanto, el trabajo etnográfico exige tiempo, paciencia, intuición y el compromiso de ver el mundo a través de los ojos de otras personas.

Ortner se pregunta cómo los observadores externos pueden acceder a la intencionalidad de los actores, óptica que resulta clave para evaluar las motivaciones de ciertas acciones observadas en el campo (o plasmadas en los documentos históricos), y las consecuencias de

otras. Sugiere que podemos acercarnos a ellas si el antropólogo asume la "postura etnográfica"; de esta manera, el método convierte a la totalidad del investigador —a su ser completo— en un instrumento de conocimiento. Discrepa con los intelectuales posmodernos que consideran imposible que un investigador penetre el mundo del "otro". Por el contrario, defiende la posibilidad de que el etnógrafo logre comprender la intención de las acciones de personas vivas y de aquéllas que conocemos gracias a documentos históricos o fuentes secundarias. Acepta una propuesta de Geertz, que había sido su maestro: la capacidad de adquirir cultura es inherente a todos los seres humanos, al igual que la posibilidad de conocer y participar en culturas diferentes. Así pues, las personas no están limitadas a adoptar un sólo punto de vista sobre el mundo. En este sentido –y aunque los antropólogos no se empeñan hoy en adoptarla–, Ortner afirma que la "postura etnográfica" es siempre posible y permite acercarnos a las motivaciones y las experiencias del otro.

También retoma la noción de *descripción densa*, pero le da una definición nueva: una "etnografía densa" abarca la totalidad de lo observado en una descripción caracterizada por la riqueza y textura del detalle, no por el refinamiento y la sencillez. Lo que permite lograrlo es el hecho de que el investigador esté presente y participe directamente en la vida colectiva, y que así adquiera, por múltiples vías, abundante información sobre la perspectiva de la gente que estudia.[9] Ortner distingue su definición de densidad de la antigua noción de *etnografía exhaustiva;* para ella, *densidad* es sinónimo de calidad y profundidad del conocimiento. Emplea *densidad etnográfica* para referirse a la contextualización, e insiste en la necesidad de tomar en cuenta las relaciones de poder que condicionan las vidas y decisiones de los grupos estudiados por los antropólogos a la hora de actuar. Finalmente, no obstante su formación original como alumna de Geertz, incluye la historia como parte del campo de la etnografía y considera que los documentos históricos pueden ser abordados desde la "postura etnográfica".

9 Retoma de Comaroff y Comaroff (1992) la "autenticidad endógena de los mundos locales": una referencia a cómo los fragmentos de realidad -materiales culturales propios, impuestos y prestados- se entretejen para formar una totalidad de acuerdo a la lógica nativa; es *auténtica* porque revela las intenciones, los deseos y los miedos de la gente.

Me he extendido en la discusión de estos textos porque proporcionan abundantes materiales para defender el trabajo de campo etnográfico como fuente de conocimiento científico. Demuestran que el fuerte componente de experiencias vividas e intuitivas son la base para adquirir dicho conocimiento. Bloch recomienda enfatizar las prácticas y las acciones –y no las operaciones mentales ni las representaciones– en nuestras publicaciones y teorías. Igualmente, Ortner hace hincapié en el valor de la dimensión experiencial de la información obtenida por el etnógrafo, quien se convierte él mismo en un instrumento de conocimiento durante la investigación. Destaca otra ventaja de este método: el trabajo etnográfico da acceso a la perspectiva *emic* y a la cultura que estudiamos, y permite que adoptemos múltiples puntos de vista sobre el mundo. Extiende esta definición de la etnografía al trabajo histórico y propone aplicarla a las fuentes documentales. Finalmente, Ortner agrega la dimensión que atañe al poder desigual como un componente central en nuestros análisis, y defiende el uso de un concepto de *resistencia* —explícita o difusa en acciones sutiles— para evaluar las intenciones y proyectos de los pueblos estudiados, inmersos en relaciones de poder asimétricas.

Parte III. Nuevos modelos para el México indígena

Como vimos en las discusiones anteriores, un objetivo principal de la etnografía es tratar de captar el punto de vista de los actores sociales que pretendemos entender, tarea que requiere de mucho tiempo y paciencia. En la ultima parte de este capitulo vuelvo a mi propia experiencia de investigación etnográfica y a los cambios de mi perspectiva, fruto de un conocimiento más profundo. Realicé una segunda fase de trabajo de campo y tuve mis primeras experiencias dando clase a alumnos de posgrado en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México durante una estancia como investigadora visitante de 1987 a 1991. En este periodo mejoró mucho mi comprensión del náhuatl, y me propuse el objetivo de desarrollar un nuevo enfoque para estudiar los grupos indígenas y otras poblaciones rurales de México. Había evaluado diferentes teorías y para el caso nahua que me ocupaba decidí plantear

problemas analíticos importantes en otras áreas etnográficas.[10] Elaboré un modelo de cultura construido a partir de procesos de creación e innovación, que enfatiza la organización social y las prácticas enraizadas históricamente. Intentaba explicar cómo los nahuas lograban integrar y articular la vida material con los significados y formas de expresión estética presentes en el arte, la vida doméstica y la acción ritual; a la vez, descubrí la gran importancia de la memoria histórica local en la identidad colectiva.[11]

Además de documentar lo que sucedía en los pueblos, exploré las intenciones más profundas que subyacían a la acción individual y colectiva. La literatura sobre sistemas de intercambio en Melanesia me permitió formular nuevas preguntas sobre el uso de los ingresos monetarios entre los nahuas y sus razones para canalizar el dinero del comercio hacia los sistemas festivos, la construcción de viviendas y los rituales del ciclo de vida. Profundicé en el estudió de las relaciones de trabajo recíproco, pues éstas no se limitan a la producción económica, sino que conforman más bien parte de complejos sistemas de intercambio basados en principios de organización social y teorías de los objetos, que estructuran tanto la vida económica como la vida ritual. Esto me condujo a indagar en las concepciones locales de persona, la comunidad, los objetos, el mundo natural, y otros entes que podríamos denominar "sobrenaturales".

Después de realizar más trabajo de campo entendí que las ventajas económicas en sí no explicaban el apego de los nahuas a la agricultura tradicional, y reparé en que las lujosas fiestas y el "servicio" a las comunidades no se realizaban simplemente para obtener recursos. Todos los aspectos de la vida de los pueblos expresan profundas interdependencias que son necesarias para el funcionamiento del cosmos. Estas interdependencias vinculan diversos elementos: lo que llamamos el mundo natural –incluyendo las plantas, la fauna, los cuerpos

10 En el doctorado conocí a fondo investigaciones sobre el arte y las formas de contar la historia local entre poblaciones afroamericanas en el Caribe, y sobre la persona y el intercambio en Melanesia.

11 Los pueblos de esta región vivieron un auge económico y cultural durante las décadas de 1970 y 1980, situación positiva que duró hasta 1994.

astrales y lugares del paisaje, como manantiales, cuevas y cerros–, una multitud de seres extrahumanos —como los santos, la Virgen, los difuntos, los aires, los guardianes o dueños— y las comunidades humanas y sus diversas agrupaciones y especialistas.

El descubrimiento más importante en este periodo sucedió cuando me enfocaba en resolver dos problemas interrelacionados: cómo se movían tan hábilmente los nahuas entre sus comunidades —regidas cada una por formas de organización económica y social propias— y las ciudades, donde eran exitosos comerciantes, y cómo integraban el dinero del comercio con su vida ritual y su cosmología. Descubrí varios conceptos clave que operan en todas estas esferas aparentemente distintas: el "trabajo" o *tequitl*; la "fuerza" o *chicahualiztli*, que es la energía vital; el "amor" o *tlazohtlaliztli* y el "respeto" o *tlacaitaliztli* como sinónimos para el intercambio reciproco de bienes o trabajo (Good, 2005). En su modelo fenomenológico, el trabajo de una persona siempre beneficia a otra —no a uno mismo— y cada persona trabaja "junto" con otras, nunca sola; las "personas" no son simplemente los seres humanos, participan en el "trabajo" los santos, los difuntos, los lugares destacados del paisaje, las plantas y los aires. Compartir los beneficios del esfuerzo de uno por medio del trabajo físico, los conocimientos, el dinero, los bienes y animales, la comida y otros recursos, constituye el "amor" y el "respeto". Las acciones en sí generan lo que los occidentales modernos consideran emociones abstractas, mientras que para los nahuas las acciones son expresiones tangibles de la naturaleza y la voluntad fundamental de la persona. Después de identificar estos principios, consideré de nuevo varios de los problemas analíticos que había trabajado anteriormente, como vimos en los ejemplos que presenté al comienzo.

La milpa y el maíz. Percibí nuevas facetas de la agricultura: para los nahuas el cultivo del maíz es una extensión de la persona y una expresión de la energía vital y productiva, por eso en los valores locales su importancia trasciende la seguridad económica. La misma viuda que tuvo el conflicto con su yerno reveló esta concepción una madrugada cuando la acompañé a su milpa. Ella no había visitado la parcela recientemente porque había llovido de forma adecuada, y halló

las matas de maíz altas, vigorosas, con hojas anchas y verdes. Cuando llegamos, les habló en náhuatl: "Ay, mis hijas, ya se levantaron, ya se pararon. ¡Mira cómo son! ¡Mis chulas, qué hermosas son! ¡Tan altas y fuertes! Niñas chulas, crezcan y dénme lo que voy a comer, yo las quiero mucho". Más tarde esa misma mañana me dijo en español: "Tú puedes pensar que estoy loquita, todos los días vengo aquí y me canso, pero me gusta, me gusta ver mi milpita, y estoy contenta en mi corazón al ver el trabajo. Me anima ver las plantitas tanto como me gusta ver a mis hijitos."

Había observado que los nahuas regalan constantemente productos de sus milpas y, al ofrecer un elote, un melón o una calabaza, dicen: "toma esto, aquí está mi trabajo", o "recibe esto, te doy mi *fuerza*", o "come este elote, come mi *trabajo*". Esto sucede porque el trabajo como energía vital y extensión de la persona se queda plasmado en los objetos que, al circular en redes de intercambio, transmiten esta energía. Estos dones hacen circular el *chicahualiztli* o la energía vital, que a su vez fortalece las relaciones sociales y las obligaciones; rechazar estos regalos provoca una ruptura brusca en la convivencia.

Los principios *emic* de *trabajar juntos* así como de *fuerza* y su transmisión también explican el fuerte compromiso de los nahuas con los ciclos rituales. En las ofrendas comparten su trabajo con los santos, la Virgen, la tierra, los difuntos y otros seres; las ofrendas son una manera muy concreta de demostrar el amor y el respeto, y de construir relaciones de intercambio con las divinidades. Adoptar esta perspectiva permitió una reinterpretación de los datos etnográficos; no estaba equivocada en reconocer la importancia de las consideraciones económicas en la primera etapa de mi investigación, pero no contaba con los elementos para llegar más al fondo. Para los nahuas, el uso de objetos no es simbólico ni representacional: es instrumental; es la acción la que genera la vida social y el orden cósmico; tratar los significados como abstracciones no hubiera explicado los datos.

El trabajo. El ejemplo del yerno que no quiso compartir su trabajo con la suegra demuestra muy claramente otros aspectos de estas nociones —el "amor" y el "respeto" se expresan en acciones concretas, en este caso en la voluntad de trabajar en beneficio de otra persona—.

Para los nahuas, la ausencia de esta expresión tangible indica que no existe amor ni respeto, pese a la cercanía formal que puede haber entre las personas. La reacción tan fuerte de la viuda se explica más por estos valores que por la dificultad de conseguir un trabajador asalariado, como supuse en un principio. Su angustia se debía a la negativa, tanto del hijo como del yerno, a darle su trabajo como expresiones de amor y respeto. Un par de meses después de este incidente, el yerno abandonó a su esposa e hijo y se fue a vivir con uno de sus hermanos; su comportamiento fue parte del proceso de ruptura definitiva, aunque yo no lo percibí así entonces. La idea de trabajar juntos es la metáfora cultural central entre los nahuas: *trabajar juntos* define los grupos domésticos, crea las redes sociales entre estos grupos y constituye la entidad colectiva llamada pueblo.

El trabajo, las fiestas y los ritos. El comerciante próspero que cité anteriormente fue muy explícito al dar las razones por las que su familia seguía cultivando la tierra. Dijo que su esposa *quería ver su trabajo* —una frase cuyo significado no entendí cuando la registré—, y añadió que las mujeres de su casa dijeron: *no vamos a estar contentas en la casa sin nuestra milpa*. Esto se debe a la estrecha relación entre las personas, su trabajo y sus productos. Su madre lloró y preguntó: *¿qué vamos a poner como ofrenda?*, porque los nahuas tienen que utilizar productos de su esfuerzo familiar en estos contextos rituales. Dejar de sembrar suponía dejar de existir socialmente y no cumplir con los entes sagrados. Todas estas acciones de intercambio resultan centrales para realizarse como persona en el sistema de valores locales, y para establecer conexiones con otras personas, con la tierra, la Virgen, los santos, los difuntos y otros seres; además de crear relaciones sociales, la vida ceremonial estimula el flujo de energía vital (Good, 2013b).

La disposición de *trabajar juntos* y la continuidad del pueblo se expresan materialmente en la vida ceremonial y el ritual. La circulación del trabajo y la energía vital en este ámbito integra, dentro de un mismo sistema, a los humanos vivos y a los entes poderosos y personificados, como la tierra, el maíz, la lluvia, los difuntos, los cerros, los santos; estos últimos también "trabajan" y dotan a los humanos de *fuerza* (Good, 2004b). Es la constante circulación del trabajo y la energía vital lo que

asegura que el cosmos funcione de manera armoniosa —crece el maíz, el trabajo manual se realiza con elegancia, la comida nutre, el comercio rinde ganancias, los animales se reproducen, los hijos son numerosos y están sanos, los miembros de una red social viven bien—. La acción ritual de todo tipo estimula la circulación del trabajo y de los bienes que transmiten la *fuerza*, crean la riqueza y aseguran el bienestar colectivo e individual.

No cuento aquí con espacio para elaborar todos estos argumentos; utilicé más bien estos ejemplos de mi investigación para ilustrar cómo fue cambiando con el tiempo mi manera de interpretar los datos. Esto se debió también a haber conocido una serie de discusiones teóricas de colegas que trabajan fuera de México. Los autores cuyas propuestas he presentado aquí proporcionaron una base sólida para reevaluar las categorías y teorías que pueden servirles actualmente a los investigadores de México que se interesan en los pueblos indígenas, y para replantear los propósitos del trabajo de campo.

Algunas implicaciones para la etnografía y la cultura

Practicar el método etnográfico exige efectuar una documentación rigurosa para contar con suficiente material y datos de buena calidad. Durante la investigación de campo y la práctica, el etnógrafo puede complementar su información con otras fuentes y adoptar diferentes puntos de vista para explicar a fondo la dinámica social e histórica en casos específicos. Por esta razón, entre otras características de la etnografía, hay que destacar el valor de adoptar la perspectiva local de los actores. Esto requiere concentrar la atención analítica en personas reales, sus acciones y en las consecuencias de sus formas de actuar para el grupo, así como en las posibles motivaciones e intenciones que las impulsan.

Bloch presentó evidencias convincentes para sostener que los antropólogos se han equivocado al emplear el lenguaje como base teórica para elaborar sus modelos de cultura, dado que los conocimientos culturales no se producen ni se transmiten principalmente por verbalización

sino por la acción. Él establece un vínculo estrecho entre transmisión cultural y transmisión de conocimiento, y define la cultura como los saberes necesarios para actuar eficazmente en un determinado contexto social. Hay que subrayar el papel central de la acción en esta definición; en esto coincide con la propuesta de Roseberry sobre los significados, en que éstos forman la base para la acción. De manera similar, Mintz y Price vinculan la cultura y los conocimientos con la práctica, ya que las "operaciones mentales" se convierten en acción y podemos estudiar su expresión empírica, históricamente materializada. Estas explicaciones concuerdan con las teorías nativas que descubrí en mi investigación de campo entre los nahuas, y es evidente que los conocimientos dependen de la experiencia directa del mundo, no se producen ni transmiten de manera lineal ni conforme a los modelos de racionalidad occidental. Los planteamientos de estos autores son devastadores para la antropología semiótica y las corrientes teóricas derivadas de ella, porque demuestran que las suposiciones básicas de esta escuela están equivocadas.

Establecer la conexión íntima entre cultura y conocimiento, pensamiento y práctica, así como plantear la cultura-conocimiento como base para la acción, nos permite estudiar aspectos cognitivos, conceptos e ideas en la práctica cotidiana. De esta manera, la etnografía puede abarcar la vida material y los aspectos simbólicos e ideacionales en un mismo campo analítico integrado, y abordar las interacciones entre la comunidad y las diferentes expresiones del poder regional, nacional y global. El concepto de cultura es útil, pero no como un sistema simbólico abstracto; la significación entendida como principios que motivan la acción capta mejor el caso que he trabajado en México.

Como profesional dedicada a la antropología en una institución pública mexicana, me identifico con esta corriente de la antropología contemporánea que reivindica la relevancia del método etnográfico. La etnografía es más que la simple estancia en algún pueblo para registrar datos: es una herramienta poderosa para el análisis social que se complementa estratégicamente con otras técnicas de las ciencias sociales. Enfatizo en la docencia el valor científico y humanístico del trabajo de campo sostenido y sistemático, sobre todo ahora que se requiere un conocimiento profundo de la realidad social y cultural de las diferentes

regiones del país. Coincido con las propuestas del grupo de destacados autores que he presentado aquí, en que, para hacer una buena etnografía, el investigador necesita adoptar una postura intelectual clara y un posicionamiento ético que contemple tanto su responsabilidad social como las implicaciones mayores que pueden tener sus argumentos y la elección de sus temas o problemas de análisis.

Bibliografía

Bernard, H. Russell, 1995, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Londres, Altamira Press.

Bloch, Maurice, 1998, *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Boulder, Westview Press.

Bloch, Maurice, 1990, "Language, Anthropology and Cognitive Science", *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 26, pp. 183-198.

Comaroff, John y Jean Comaroff, 1992, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.

Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, Inc.

Glantz, Susana (ed.), 1987, *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm,* México, Fondo de Cultura Económica.

Good Eshelman, Catharine, s/f., "Apuntes para la materia 'Teoría Antropológica', años 2008, 2010, 2012", México, Posgrado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, material inédito de la autora.

Good Eshelman, Catharine, 2013a, "Formas de organización familiar náhuatl y sus implicaciones teóricas", *Revista de Estudios de Género. La ventana*, Universidad de Guadalajara, vol. IV, núm. 37, pp. 9-40.

Good Eshelman, Catharine, 2013b, "La circulación de la *fuerza* en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas", en Johanna Broda (coord.). *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Jalapa, Instituto Veracruzano de la Cultura, pp. 45-81.

Good Eshelman, Catharine, 2011, "My Thirty Years in Mexican Anthropology", *Anthropology and Humanism*, vol. 36, 1, Special Issue: James Taggart and

Alan R. Sandstrom (comps.), *Long Term Fieldwork*, American Anthropological Association, Society for Humanistic Anthropology, pp. 36-46.

Good Eshelman, Catharine, 2007, "Economía y Cultura. Enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad", en Andrés Medina y Ángela Ochoa (coords.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superires en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 81-98.

Good Eshelman, Catharine, 2005, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, pp. 87-113.

Good Eshelman, Catharine, 2004a, "Reflexiones teóricas sobre la cultura. Hacia un enfoque histórico-procesual en Mesoamérica", en Julieta Aréchiga (coord.), *Memorias de la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. Migración, Población, Territorio y Cultura*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 73-85.

Good Eshelman, Catharine, 2004b, "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 153-176.

Good Eshelman, Catharine, 2000, "Indigenous Peoples in Central and Western Mexico", en John Monaghan (ed.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians. Ethnology*, vol. 6, Austin, University of Texas Press, pp. 120-149.

Good Eshelman, Catharine, 1988, *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, Fondo de Cultura Económica.

Good Eshelman, Catharine, 2001, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 239-297.

Good Eshelman, Catharine y Laura Corona de la Peña (coords.), 2011, *Comida, cultura y modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas*, México, Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Malinowski, Bronislaw, 1961 [1922], *Argonauts of the Western Pacific*, New York, Dutton and Company.

Mintz, Sydney, 2003, "La comida en relación con los conceptos de poder", *Sabor a comida, sabor a libertad*, México, Ediciones de la Reina Roja, Centro de Investigaciones y Estudios Superires en Antropología Social, Conaculta, pp. 39-56.

Mintz, Sydney, 1974, *Caribbean Transformations*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Mintz, Sidney y Richard Price, 2012, *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva* antropológica, Serie Clásicos y Contemporáneos en Antropología, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superires en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana.

Mintz, Sydney y Richard Price, 1992, *The Birth of African-American Cultures: An Anthropological Perspective,* Boston, Beacon Books.

Morayta, L. Miguel, 1981, *Chalcatzingo. Persistencia y cambio de un pueblo campesino*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ortner, Sherry, 2006, "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", en Sherry Ortner, *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*, Durham, Duke University Press, pp. 42-62.

Ortner, Sherry (ed.), 1999, *The Fate of 'Culture': Geertz and Beyond*, Berkeley, University of California Press.

Ortner, Sherry, 1999, "Introduction", en Sherry Ortner (ed.), *The Fate of 'Culture': Geertz and Beyond*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-13.

Ortner, Sherry, 1993, *Teoría antropológica desde los años 60,* Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

Price, Richard y Sally Price, 2005, "La historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI", en María Elisa Velásquez y Ethel Correa (comps.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 161-215.

Roseberry, William, 1989, "Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology", en William Roseberry, *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, pp. 17-29.

Sewell, William, 1999, "Geertz, Cultural systems and History. From Synchrony to Transformation", en Sherry Ortner (ed.), *The Fate of 'Culture': Geertz and Beyond*, Berkeley, University of California Press, pp. 35-55.

Steward, Julian H., 1976, *Theory of Culture Change*, Urbana, University of Illinois Press.

Walters, Ron, 1980, "Signs of the Times. Clifford Geertz and Historians", *Social Research*, vol. 47, 3, pp. 537-556.

Warman, Arturo, 1976, *...Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superires en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Wolf, Eric, 1987, "Introducción" y "Palabras finales", en Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 15-39, 465-472.

Wolf, Eric, 1966, *Peasants*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

El lugar de la observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales: pautas para observarlas y describirlas

María Isabel Jociles Rubio*

Introducción

> *Un asunto tan básico como que uno se incline hacia el punto de vista de que la cultura se revela mejor en lo que la gente hace, en lo que dice (o dice que hace) o en algún tipo de tensión molesta entre lo que realmente hace y lo que dice que debería hacer, conlleva distintas estrategias para la recogida de datos, tanto si uno va a conceder una mayor credibilidad a sus técnicas como observador participante, a las palabras de los informantes captadas a través de su habilidad como entrevistador, o a una mezcla de estas dos formas de realizar el trabajo de campo que pareciendo similares son, sin embargo, engañosamente diferentes.*
> Wolcott (1993 [1985]: 131)

Este trabajo tiene su origen en mi convencimiento de que, en palabras de Wolcott, "la cultura se revela mejor en lo que la gente hace" (1993 [1985]: 131). Comparto este convencimiento con antropólogos sociales, como Ángel Díaz de Rada, quien, además de apoyar el concepto de cultura que ha propuesto en los últimos años (2010, 2011) sobre la idea de prácticas sociales, piensa que dichas prácticas son centrales en cualquier proyecto de investigación emprendido desde la antropología social. Lo destaca al punto de llegar a remarcar:

> En una etnografía, toda unidad empírica registrada (incluidos los denominados "documentos"), cobra sentido *solamente* por referencia a una acción social. Estos documentos, como cualquier objeto del campo producido por

* Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid.

> los nativos, lo son porque han sido *hechos, fabricados, construidos*, según reglas culturales de construcción. Todo documento es un artefacto cultural que el etnógrafo debe comprender como un objeto producido tras un *proceso social de producción* (Díaz de Rada, 2011: 17).

Pero, a diferencia de Wolcott, no considero que la centralidad de las prácticas implique concederle mayor credibilidad a la observación participante frente a otras técnicas etnográficas (al menos si esa credibilidad se predica en abstracto, pues debe considerarse la dimensión de la realidad que se busca conocer con cada técnica específica). Es decir, sí considero que la observación participante es más válida que otras herramientas de producción de material etnográfico cuando lo que se persigue es acceder a las prácticas sociales que conforman los procesos estudiados por la antropología social, y que ubicar estas prácticas en la primera línea del interés investigador de la disciplina es y ha sido fundamental en la construcción del conocimiento socio-antropológico.[1] Ahora bien, si se persigue profundizar en la subjetividad o la ideología de los sujetos (en sus discursos, representaciones sociales, imaginario, puntos de vista, etc.), resulta más válido, y sin duda más rentable, acudir, según el caso, a la entrevista etnográfica o al grupo de discusión. Y si se quiere acceder a la frecuencia o distribución de algunos de los aspectos del fenómeno estudiado, no se puede prescindir de las herramientas cuantitativas.[2]

En suma, mi adhesión a la observación participante no es incondicional ni indiscriminada, sino que parto de la idea de que cada técnica de investigación tiene potencialidades, características y una manera idiosincrásica de "recortar" los datos que exige reflexionar sobre ella antes de utilizarla. Pienso asimismo que las mejores etnografías son aquéllas que otorgan un lugar central no sólo a las prácticas de

[1] Sin ello, Malinowski (1973) probablemente no habría podido reconstruir los ciclos de intercambio hortofrutícola de las Trobriand, e identificar así las lógicas económicas que no respondían a las del mercado capitalista. Tampoco habría podido reconstruir Scheper-Hughes (1999) "la matriz cultural" que subyace a la negligencia selectiva que descubre en las "prácticas del cuidado" de las mujeres del Alto do Cruceiro (Brasil), con que sustenta la hipótesis de que el sentimiento maternal es un constructo social generado en ciertas condiciones socio-económicas y demográficas.

[2] Véase Jociles (1999a: cuadro 2).

los sujetos, sino también a la observación participante que se aplica para desentrañarlas. Así pues, la observación participante es clave en la creación de teoría para explicarlas (centralidad teórico-empírica), pero también en la gestión del proceso de investigación etnográfica (centralidad logístico-metodológica), que afecta la toma de decisiones acerca de cuestiones como: a qué sujetos, sobre qué temas y cómo entrevistarles, qué documentos analizar o, incluso, cuándo es factible o necesario recurrir a otras herramientas para acceder a las prácticas sociales (Jociles y Franzé, 2008).

Este trabajo también responde a las dificultades que he tenido, como profesora de técnicas de investigación etnográfica, cuando mis alumnos de grado, máster o doctorado me han pedido asesoramiento bibliográfico acerca de la observación participante y de las pautas a seguir para usarla adecuadamente. No se puede negar que existe abundante bibliografía que, de manera miscelánea o monográfica, aborda la observación participante. Pero no en todas las obras que versan sobre ella se la enfoca como una herramienta específica de producción de datos —y menos aún de datos sobre prácticas sociales—, que es la perspectiva desde la que pido a mis alumnos que la utilicen en los ejercicios prácticos. Por el contrario, en ciertas obras se la confunde con la etnografía o con el trabajo de campo —como se verá en el siguiente apartado—, y en otras no se la distingue de técnicas con las que se asocia durante la investigación etnográfica. Algunas obras incluyen planteamientos interesantes sobre la naturaleza de la observación participante, pero no ofrecen pautas para obtener con ella un material etnográfico que permita después restituir su complejidad a los fenómenos socioculturales estudiados... En fin, bibliografía hay, pero aborda de un modo disperso y, a veces, contradictorio, lo que un investigador novel debe saber, y saber-hacer, para embarcarse, con recursos suficientes y un mínimo de seguridad, en la aventura de convertirse en un observador participante capaz de estudiar prácticas sociales, y de reconocer la importancia de estudiarlas. Para hacer frente a esta situación, he intentado agrupar en este texto una parte de las aportaciones de esa bibliografía, y del trabajo de reflexión que, en torno al uso de la observación participante, he desarrollado en los últimos tiempos.

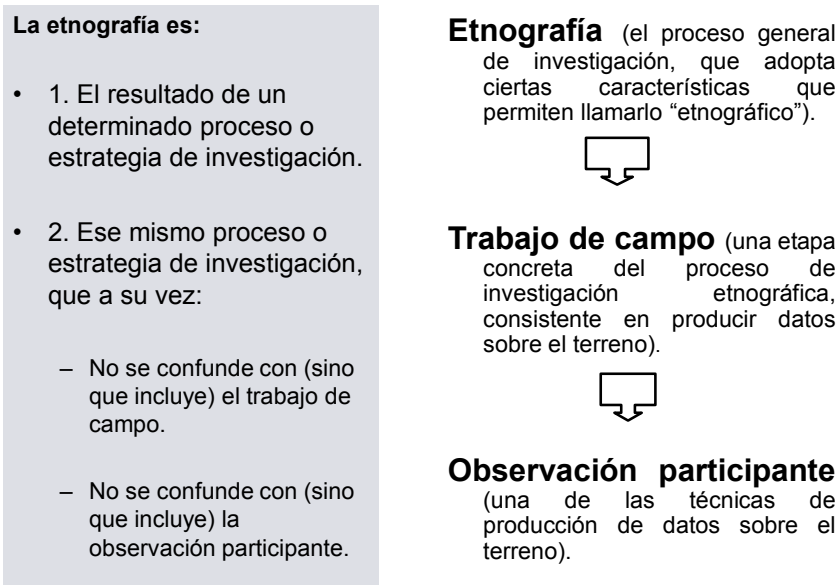
En las siguientes páginas se define, en primer lugar, qué es la observación participante y cómo se relaciona con el estudio de las prácticas sociales, otras técnicas de producción de datos y el proceso general de investigación etnográfica. En segundo lugar, se proponen una serie de pautas orientadas a producir un material etnográfico de calidad mediante el uso de la observación participante. No son todas las pautas que cabría exponer, puesto que faltan, por ejemplo, las que sirven: para acceder a los diversos escenarios en que se desarrollan las prácticas estudiadas; para relacionarse en estos escenarios con los agentes sociales; para usar o no sobre el terreno diferentes instrumentos de registro (cuaderno de notas, grabadora digital, cámara de vídeo, etc.); para organizar los datos en el diario de campo; para controlar el avance del estudio durante la observación participante; para establecer muestras cualitativas de los escenarios de observación, etc. Pese a la diversidad, pues, de pautas observables, en adelante se destacarán aquéllas dirigidas a observar y registrar en el diario de campo las prácticas sociales así como los aspectos verbales de las mismas.

Qué es la observación participante. Diferencias entre observación participante, trabajo de campo y etnografía

Al abordar la *observación participante*, hay que empezar por dejar claro de qué se está hablando, es decir, qué se entiende por ella. En primer lugar, es preciso distinguirla de otros términos con los que se la confunde frecuentemente, en especial, con los de *trabajo de campo* y *etnografía*. En unos casos, se plantean como expresiones equivalentes; en otros, no se hace el esfuerzo de diferenciarlos. Hay casos, incluso, en que se proponen distinciones o asimilaciones discutibles; por ejemplo, cuando se considera la etnografía como el resultado de la investigación, y se asegura que el trabajo de campo y la observación participante, considerados como sinónimos, apuntan al proceso general de investigación cuyo resultado es dicha "etnografía"

(Delgado y Gutiérrez, 1994). Estos planteamientos obstaculizan y no incitan a la reflexión teórico-metodológica sobre el tipo de datos que genera la observación participante, o sobre cómo ésta se relaciona con otras técnicas utilizables en el trabajo de campo etnográfico. Y es que la *etnografía*, el *trabajo de campo* y la *observación participante* son, desde mi punto de vista, operaciones metodológicas con diferente amplitud, que tienen, por ello, diferente jerarquía metodológica,[3] tal como se recoge en la figura 1:

FIGURA 1. Etnografía, trabajo de campo y observación participante.


La etnografía es:
• 1. El resultado de un determinado proceso o estrategia de investigación.
• 2. Ese mismo proceso o estrategia de investigación, que a su vez:
– No se confunde con (sino que incluye) el trabajo de campo.
– No se confunde con (sino que incluye) la observación participante.
Etnografía (el proceso general de investigación, que adopta ciertas características que permiten llamarlo "etnográfico").
Trabajo de campo (una etapa concreta del proceso de investigación etnográfica, consistente en producir datos sobre el terreno).
Observación participante (una de las técnicas de producción de datos sobre el terreno).

[3] Puede verse, por tanto, que hago uso de conceptos de *etnografía* y *observación participante* distintos a los utilizados, por ejemplo, por Ingold (2013); autor con el que, por otro lado, tampoco comparto su desdén hacia los "datos", tal vez porque los entiendo de manera diferente. Los "datos", en lo que atañe a los producidos mediante observación participante, no son para mí otra cosa que un recorte conceptual (apegado a lo concreto de lo que acontece en el terreno) del flujo de sucesos y prácticas sociales que encontramos durante el trabajo de campo; un recorte conceptual que, en nuestros diarios de campo, adopta habitualmente la forma de una narración de los aspectos que se consideran relevantes a partir de las preguntas teóricas con las que interrogamos ese flujo de sucesos y prácticas.

La *etnografía* es una estrategia general de investigación utilizada en diferentes disciplinas sociales, y particularmente en antropología social. El *trabajo de campo* es una de sus etapas, o, más precisamente, un conjunto de operaciones realizadas durante su desarrollo, que consiste en producir datos sobre el terreno (una producción que, en antropología, tiene lugar en un contraste continuo con las interpretaciones y teorías conforme a las cuales se les va dando sentido);[4] y la *observación participante* es una de las herramientas usadas para producirlos. Se la puede definir como una técnica de producción de datos consistente en que el etnógrafo *observa* las prácticas o "el hacer" que los sujetos despliegan en los "escenarios naturales" en que acontecen, es decir, en las situaciones ordinarias en que no son objeto de atención o de reflexión por parte de estos mismos agentes (Labov, 1976: 146; Bourdieu, Passeron y Chamboredon, 1979: 62; Marshall y Rossman, 1989: 79); a su vez, el etnógrafo *participa* en el desarrollo de esas prácticas en diferentes formas y grados (Gold, 1958; Junker, 1960; Spadley, 1980), que van desde intervenir activamente en su ejecución a estar simplemente presente en los mencionados escenarios (Guber, 2001).

Así, por *observar*[5] se entiende la producción —y el registro sistemático en el diario de campo— de datos sobre las prácticas sociales mientras van aconteciendo, "utilizando para ello los propios sentidos del etnógrafo", es decir, sin mediación de terceros ni uso de instrumentos mediadores, más allá de las categorías cognitivas desde las que el etnógrafo se relaciona con el mundo para "recortarlo" a modo de datos sobre él. Malinowski (1973), Labov (1976), Lahire (2008) o Díaz de Rada (2011), por ejemplo, piensan en la *observación* —que en antropología siempre es *participante*— como la técnica más adecuada para conocer "el hacer" de los sujetos investigados, objetivo en el que alcanza su

[4] Con una implementación de lógicas de investigación como la que Agar (2006) denomina IRA.

[5] La observación etnográfica, que es a la experimentación social lo que la observación de los animales en su medio natural es a la experimentación en laboratorio, hace notar el carácter ficticio y forzado de la mayor parte de las situaciones sociales creadas por un ejercicio rutinario de la sociología que llega a desconocer tanto más la "reacción de laboratorio" cuanto que sólo conoce el laboratorio y sus instrumentos, tests o cuestionarios (Bourdieu, Passeron y Chamboredon, 1979: 62).

máximo rendimiento metodológico. Pero sólo puede aplicarse si ese "hacer" se desarrolla en escenarios accesibles a un observador externo, y en el *presente*, no en el pasado. En cambio, la *entrevista* se maximiza cuando se orienta a conocer el "decir sobre el hacer" (Alonso, 1994: 226-227; Lahire, 2008: 58). El *grupo de discusión* —por poner un último caso de herramienta utilizable en el proceso etnográfico— resulta de gran utilidad cuando se quiere acceder al "decir": al discurso sobre una cierta temática hegemónica en un medio social determinado, particularmente cuando interesa conocer cómo se genera interactivamente en una situación social preparada y controlada por el equipo de investigación (Ibáñez, 1979).

Debido a ello, Lahire subraya que entrevista y observación —externa o participante— no son herramientas intercambiables: la observación es válida para el estudio de las prácticas como conformadoras de los procesos concretos de construcción social de la realidad —Lahire lo aplica al fracaso escolar entre niños de clases populares en Francia—; y para este propósito científico, la entrevista no puede cumplir "las mismas funciones" ni prestar "los mismos servicios" (2008: 53). Malinowski también lo expresó hace más de un siglo, recalcando que el intercambio de preguntas y respuestas entre etnógrafo y sujetos estudiados no puede suplir la observación de lo que denomina "imponderables de la vida real":

> hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad. Llamémosles *los imponderables de la vida real*. Aquí se engloban cosas como la rutina del trabajo diario de los individuos, los detalles del cuidado corporal, la forma de tomar los alimentos y de prepararlos, el tono de la conversación y la vida social en que se desarrolla alrededor de los fuegos de aldea, la existencia de fuertes amistades o enemistades y de corrientes de simpatía y antipatía entre la gente, la manera sutil pero inconfundible en que las vanidades y ambiciones personales se reflejan en el comportamiento del individuo y las reacciones emocionales de los que le rodean (Malinowski, 1973: 36).

El lugar de la observación participante en el trabajo de campo antropológico, o sobre cómo se la puede combinar con otras herramientas de producción de datos

A menudo, la observación participante no se plantea como una herramienta para producir datos y tratar así de responder a determinadas preguntas de investigación, sino para "ayudar" al investigador a acceder a la información y a implementar otras herramientas para producirla.[6] Esta concepción de la observación participante como técnica auxiliar de otras, consideradas las realmente productivas, la encontramos también en otros autores. Bernard (1994), por ejemplo, la define como un proceso dirigido a establecer una relación con una comunidad y aprender a desenvolverse en ella, de modo que sus miembros actúen de "forma natural" estando presente el investigador. Otras veces se la concibe, ya no como auxiliar, sino como sustituta de otras técnicas:

> ¿Cuándo se justifica la observación participante? Cuando se trata de problemas marginales donde otras técnicas de investigación son impracticables (se ha utilizado en cárceles, suburbios, sociedades primitivas, etc., así como para estudiar a drogadictos, curanderos, etc.). Pero también cuando no se conocen las dimensiones de un problema (¿cuáles son las creencias erróneas sobre la salud en una comunidad?), o cuando en un determinado emplazamiento interesa identificar problemas de investigación (las relaciones sociales en espacios cerrados, como un paritorio, una UCI, un quirófano) (Amezcua, 2000: 31-32).

Considero así que el ejercicio de la observación participante —en lo que tiene de *participación* más que de observación— contribuye a que el investigador se haga un lugar en el campo, a adquirir claves

[6] Cabría precisar: sea contribuyendo a "identificar y guiar las relaciones con los participantes", "a sentir... cuáles son los parámetros culturales" de éstos, "a ser conocido por los miembros de la cultura, y de esta manera facilitar el proceso de investigación", "a mostrar al investigador lo que [esos miembros] estiman que es importante", y a proveerle de "una fuente de preguntas para ser trabajada con los participantes" (Schensul, Schensul y Lecompte, 1999, en Kawulich, 2006: 91).

culturales útiles para desarrollar otras técnicas (tanto como la propia observación), a facilitarle el acceso a sujetos y a información que, de otro modo, serían inaccesibles, etc. Pero también considero que es una herramienta de producción de datos —especialmente válida, como se dijo, para producir datos sobre las prácticas sociales o el "hacer" de los sujetos— con características propias que hay que conocer y sobre las que es preciso reflexionar.

La observación participante es útil cuando otras técnicas de investigación son impracticables —es menos intrusiva, y puede hacer olvidar a los sujetos que el investigador está investigando—, cuando no se conocen las dimensiones de un fenóm no sociocultural o se busca identificar problemas de investigación —aunque estas mismas razones pueden justificar también acudir a la entrevista etnográfica o al grupo de discusión—. Citaré como ejemplo una investigación sobre "Madres Solteras por Elección" (MSPE)[7] que realizamos en España entre 2010 y 2012. En ella, la observación participante fue inviable para conocer las prácticas de socialización de las mujeres con sus hijos en el espacio familiar. Al ser éste privado, no estaba abierto a la presencia de un investigador. Tuvo que ser sustituida por la observación en otros espacios (reuniones de grupos de amigas con sus hijos, o *kedadas* de las asociaciones a las que pertenecían); también, por entrevistas etnográficas sobre prácticas de socialización,[8] y por instrumentos de producción de datos —como los que llamamos *tareas visuales* y *autograbaciones*—, que diseñamos expresamente para acceder a ellas de otro modo. Una de estas *tareas visuales* consistió en pedir a los hijos que realizaran —junto con sus madres, si así lo deseaban— un póster-mural sobre su familia a partir de fotografías del álbum familiar. La realización del póster fue grabada en video, y después analizada por el equipo de investigación. Para las *autograbaciones* se les pidió a algunas madres,

[7] Se trata de mujeres que deciden constituir un proyecto familiar en solitario, acudiendo a la adopción de un hijo o una hija, a la reproducción asistida mediante donación de gametos o a la fecundación sexual con "donante conocido".

[8] Cuando las entrevistas se dirigen a conocer prácticas —y por tanto, "hechos objetivos", como dirían Taylor y Bogdan, 1984; Jociles 1999a—, las pautas para moderar las entrevistas y hacer las preguntas son distintas de las empleadas para conocer las dimensiones subjetivas de estos hechos (véase Jociles 2005/2006).

participantes en fases anteriores del estudio, que grabaran en audio o en video al menos dos eventos de sus rutinas familiares —las comidas, el traslado de los niños de casa al colegio, el baño de los niños, etcétera—. En suma, tratamos estas herramientas de investigación como *sustitutas* de la observación participante, ante la imposibilidad de su utilización, pese a tener a ésta por más adecuada para conocer las prácticas sociales en las que estábamos interesados.

Diferencias entre observación participante y observación ordinaria

Una pregunta sobre la observación participante —en su vertiente *observacional*— es qué tipo de mirada supone: si implica un modo específico de conocer y producir datos con características distintivas respecto a otras formas de observar. Obviamente, es difícil establecer límites nítidos entre la observación participante y lo que cabría denominar *observación ordinaria*. Es decir: entre la de un antropólogo que inserta su observación en un proyecto de investigación etnográfica, y la de un sujeto que participa como actor social en la realidad investigada (observador participante *versus* participante ordinario). No existen, ni es necesario que existan, fronteras infranqueables entre el conocimiento científico y el del sentido común. Las herramientas metodológicas que se emplean para alcanzar el conocimiento científico "no son otra cosa que refinamientos o desarrollos de los métodos que se usan en la vida cotidiana", como han destacado, entre otros, Hammersley y Atkinson (1994: 29). Pero distintos autores han recalcado que *la mirada* de un observador participante-etnógrafo (Spradley, 1980) es *distintiva*, al entrañar un plus de trabajo en el proceso de creación de conocimiento sobre el fenómeno sociocultural observado. Esto es así independientemente de que se practique la observación, la entrevista, el grupo de discusión, el análisis documental o la encuesta por cuestionario (Laplantine, 1996; Jociles, 1999a). Así, según Spradley (1980), hay una serie de características que diferencian al observador participante del participante ordinario. Entre ellas, destacan las siguientes:

En primer lugar, el observador participante tiene un "propósito doble", frente al "propósito único" del participante ordinario. El primero no sólo se implica en las actividades que atañen a una determinada situación social, sino que lo hace para investigarlas a fondo. Como recuerdan Ruiz Olabuénaga e Ispizua (1989: 79-80), la observación se convierte en una "técnica científica" cuando se orienta hacia un objetivo de investigación y se planifica sistemáticamente en función de dicho objetivo, y cuando los datos obtenidos se relacionan con teorías sociales y se someten a "controles de veracidad, de objetividad, de fiabilidad y de precisión". Coffey y Atkinson (2005) aseguran que, para observar participativamente, se precisa de un "sexto sentido" que consiste en ser siempre consciente de que se está investigando.

En segundo lugar, el observador participante muestra una "atención aumentada", frente a la "desatención selectiva" del participante ordinario; el primero está alerta intentando no dar cosas por supuestas ni enfocarlas como algo "dado".

En tercer lugar, el observador participante practica una "observación de ángulo abierto", dirigida a realizar con éxito las actividades "corrientes" en que participa, y se amplía con la finalidad añadida de conocer los aspectos culturales tácitos de la situación estudiada. Esto se contrapone a la "observación de ángulo cerrado" del participante ordinario.

En cuarto lugar, el observador participante combina "una experiencia desde dentro" —preexistente si es participante ordinario, o buscada con la inmersión en la cultura de los actores sociales sobre los que investiga, si no lo es— y "una experiencia desde fuera". Esta experiencia desde fuera se ve facilitada por la circunstancia de no compartir esa cultura, o se crea con una estrategia de "extrañamiento antropológico", distancia analítica o "quiebra voluntaria" (Agar, 1991), que otorga al observador participante la oportunidad de sorprenderse y tener experiencias que den lugar a conocimientos no enteramente prefigurados en sus categorías iniciales.[9]

[9] El extrañamiento antropológico puede entenderse como una estrategia de "desfamiliarización" del etnógrafo con respecto a las prácticas y representaciones imperantes en el campo en el que investiga y, así, de cuestionamiento de las categorías/nociones/visiones desde las que las aborda y otorga sentido. Sobre la idea de distancia analítica —en sus diferencias con conceptos cognados como distancia "viajada", distancia observacional, distancia social, distancia cultural o distancia afectiva—, puede verse Jociles (1999b: 10-33).

Por último, el observador participante realiza un registro sistemático de lo observado —así como de sus conductas y pensamientos durante el proceso de observación— en el llamado *diario de campo*. Este registro permite constituir "un material de adecuación referencial" (Guba, 1989: 159) que facilita tres aspectos: el análisis posterior de las prácticas socioculturales observadas; el contrastar empíricamente los descubrimientos y las interpretaciones teóricas, y el apoyar las conclusiones de la investigación acerca de esas prácticas con descripciones minuciosas de las mismas. El participante ordinario, por el contrario —y salvo excepciones, como la de quien escribe un diario personal—, no suele registrar lo que observa, porque no lo necesita para actuar de manera competente en las actividades en las que participa.

No hay que ignorar que Spradley (1980) ubica las diferencias reseñadas en el sujeto que observa —el observador participante *versus* el participante ordinario—, y no en la herramienta de investigación —observación *versus* entrevista etnográfica *versus* grupo de discusión, etc.—. Esto se debe a que las características que él atribuye al observador participante se pueden trasladar, en general, al etnógrafo, pues forman parte de su "mirada", más allá de la técnica de producción de datos que esté aplicando en cada caso, siendo por consiguiente una "mirada" anterior a la organización técnica operada por cualquier herramienta de investigación. Lo que añade Wilcox (1993 [1982]: 96-97) a la definición del rol del observador participante, revisada a través de Spradley (1980) y Ruiz Olabuénaga e Ispizua (1989), es la necesidad de relacionar los fenómenos con sus contextos micro o macro-sociales, aunque no es fácil determinar *qué* es el contexto ni, por tanto, *cuál* es el más relevante en cada situación. Laplantine (1996), por su parte, centra su reflexión en torno a la distinción entre *ver* y *mirar*. *Ver*, para él, es un acto perceptivo realizado desde los modelos culturales que le proporciona al etnógrafo su propia sociedad. Está estrechamente ligado con el acto de "prever y rever"[10], por lo que "el conocimiento es a menudo, en estas condiciones, sólo un reconocimiento de lo que ya se sabía". Suele consistir en "en-

[10] Las citas literales de este libro de Laplantine son traducciones realizadas por la autora del original en francés.

contrar lo que esperamos y no lo que ignoramos o tememos, hasta el punto de que nos puede ocurrir que no creamos lo que hemos visto —es decir, no ver— cuando no responde a lo que esperamos" (Laplantine, 1996). En cambio, *mirar* entraña "una revolución epistemológica" generada gracias a la experiencia de la alteridad. La exposición a convenciones culturales que no son las propias "nos incita a ver lo que incluso no habríamos podido imaginar [...] y a darnos cuenta de que el menor de nuestros comportamientos —gestos, mímica, posturas, reacciones afectivas— no tiene verdaderamente nada de natural" (Laplantine, 1996). Así entendida, la *mirada* antropológica presupone, también para este autor, el "extrañamiento". Pero Laplantine complejiza su definición con la idea de que la *mirada* "no es del orden de la inmediatez de la vista", y ello en un doble sentido:

Primero, porque no es inmediata, sino que tiene que ver con una "visión [...] mediatizada, distanciada, diferida, re-evaluada, basada en instrumentos —bolígrafo, magnetófono, máquina fotográfica, cámara...— y, en todos los casos, re-trabajada en la escritura" (Laplantine, 1996). Ahora bien, el estar mediada por los objetivos y por la teoría que guía la investigación etnográfica no significa que esté enteramente controlada, pues no estriba sólo "en estar atento, sino también, y sobre todo, en estar desatento, en dejarse abordar por lo inesperado y lo imprevisto" (Affergan, 1987: 143, en Laplantine, 1996). Por ello el etnógrafo tiene que adoptar "una actitud de deriva —evidentemente provisional—, de disponibilidad y de atención flotante" (Laplantine, 1996).

Segundo, porque no moviliza sólo la vista, sino la totalidad de los sentidos. Así, cuando se practica de manera cabal, la observación participante lleva a detenerse en las sensaciones captadas por la vista, el olfato, el tacto, el gusto... para otorgarles sentido.

Pero aunque a veces haya sido confundida con —e incluso criticada como— una actividad predominantemente visual —lo que es coherente con el pensamiento occidental (Tyler, 1984) que privilegia el sentido de la vista—, ocurre en realidad que el observador participante tiende a fijarse en *el habla de los sujetos*. De esta manera, si no hay un plus de vigilancia a este respecto, lo que se tiende a primar es el discurso, lo que la gente *dice*, y por tanto, lo que es captado principalmente con el

oído. Este logocentrismo de la práctica de observación —el predominio de la palabra frente a la imagen visual—, se puede apreciar al leer el diario de campo de etnógrafos nóveles que están aprendiendo a observar y, en consecuencia, aun insuficientemente prevenidos contra ello.

Partiendo de la distinción expuesta entre observador participante y participante ordinario, planteo a continuación una serie de pautas. Se dirigen, por un lado, a que la observación participante se use para producir datos sobre prácticas sociales, y, por otro, a que los datos sean de calidad suficiente para reconstruir los procesos socioculturales que interesan a la antropología social: los procesos de construcción de la realidad (reificación/desreificación, naturalización/desnaturalización, etc.), que constituyen sus objetos de estudio más genuinos, y que están conformados, como vengo insistiendo, por "el hacer" concreto de sujetos concretos que actúan en circunstancias sociales, temporales y espaciales también concretas.

Pautas para observar y registrar en el diario de campo las prácticas sociales

La primera consiste en que *la observación participante* se dirija a observar y registrar las prácticas de los sujetos, y *no se convierta en un interrogatorio*, en un intercambio de preguntas y respuestas entre el investigador y "los informantes". Caer en el interrogatorio cambia radicalmente la naturaleza de la técnica de investigación, pues transforma:

En primer lugar, el rol del investigador. Troca su condición de "participante" en la vida de los sujetos investigados por el de "inquisidor", revirtiéndose así el camino que, según Stocking (1993: 60), recorrió Malinowski con su trabajo de campo en las Islas Trobriand.

En segundo lugar, el papel concedido a los protagonistas de los acontecimientos y procesos socioculturales estudiados, que pasan a ser tratados como "informantes" —personas que le informan y hacen las veces de fuentes de información—, en lugar de ser considerados agentes sociales o sujetos cuyas prácticas contribuyen a construir y deconstruir esos procesos.

En tercer lugar, transforma los datos que se producen y registran. Las prácticas que despliegan los sujetos en los escenarios observados son sustituidas por las declaraciones de "los informantes" sobre ellas, o sobre los acontecimientos y procesos constituidos por ellas.

Y por último, transforma la importancia, para el trabajo de campo socio-antropológico y la investigación etnográfica, de los escenarios donde ocurren las prácticas sociales. Es decir: el rol de observador participante debe ejercerse necesariamente en estos escenarios (donde pueden observarse las prácticas),[11] mientras que el interrogatorio puede realizarse fuera de ellos. En otras palabras: si, para seguir con el caso expuesto por Stocking (1993), Malinowski cambió el "locus primario de la investigación", fue porque estaba interesado en observar las actividades de los trobriandeses en su vida cotidiana —"los imponderables de la vida real"—, para lo que tuvo que llegar, y quedarse en "el centro mismo del poblado". Pero, para interrogarles sobre sus actividades, podría haberse quedado en "la veranda de la misión" o haber acudido al poblado de vez en cuando mediante visitas guiadas. Y es que la observación participante, cuando se entiende como *hablar con informantes*, a veces adopta también la forma de visitas guiadas en las que uno o varios "guías" explican al investigador lo que van encontrando en el recorrido. En el siguiente extracto de diario de campo puede verse un ejemplo de observación participante entendida como *hablar con informantes*. El lugar es, en cierta manera, indiferente, salvo porque en él se establece el contacto con ellos:

> [*Extracto de Diario de Campo: observación participante en un parque público de Madrid en el marco de una investigación etnográfica sobre las relaciones sociales que se establecen, entre inmigrantes de un determinado país latinoamericano, en el espacio de dicho parque (Jociles, Devillard, Martínez, Ortiz y Gómez-Ullate, 2002)*]:
>
> Hoy mi objetivo es establecer un contacto dentro del grupo de los hombres más mayores, porque he observado que ellos son los líderes o

[11] Por tanto, la selección de los escenarios se presenta como un elemento central del diseño —inicial y emergente— de la práctica de la observación participante.

los más respetados del grupo [...]. Siento cierto nerviosismo porque me cuesta más establecer un contacto masculino que femenino, pero en ésta, como en muchas otras situaciones (por desgracia), quien dirige el grupo y tiene el poder de la información sobre éste es el hombre. [...] He llegado cuando estaban montando las redes de voley. En torno a cada una había un grupo de 4 a 5 hombres; ¡no sabía cómo entrarles! Les evito y paso de largo buscando otra situación, pues no me decidía a hablar con ellos. Pero en una de las esquinas del parque veo a un hombrecito agachado, marcando las líneas del suelo con un palo y montando él solo la red: ¡ese es el hombre que buscaba! Me he acercado a él y me he presentado. Al principio, el hombre estaba un poco confundido y distante, pero poco a poco se ha ido rompiendo la distancia y la desconfianza, y he conseguido entablar con él una conversación que ha durado más de una hora. Se llama P, tiene unos 40-50 años y lleva un año en España con su "señora". Me ha presentado a las personas que iban llegando (varios hombres y sólo dos mujeres), a las que yo saludaba respectivamente con un apretón de manos y un "Encantada" lo más respetuoso y amable que podía. [...] P me ha dado tanta información que mientras le escuchaba iba siendo consciente de la cantidad de datos que se me estaban escapando porque no podía asimilarlos. Me ha confirmado que todas las personas que se reúnen allí son de [su país de origen]. Voy a tratar de ordenar esos temas que iban saliendo solos, de una manera natural, durante la conversación (creo que P trataba de hacer una presentación de sí mismo como "informante" bien cualificado, y por eso ha tocado tantísimos temas dentro de un mismo discurso): -Deportes típicos de [país de origen]: voley, fútbol y básket; -Características del voley que juegan aquí: equipos de tres hombres (uno al fondo del campo y dos adelante), apuestas (de 1,000 o 2,000 pesetas por partido), distribución de los campos de juego por cantones o provincias (P es de [una provincia]) y competiciones ocasionales entre distintas provincias; -Las diferentes provincias de [país de origen] y sus respectivas lenguas (castellano, quechua, etc.); -Sistema bilingüe de enseñanza en [país de origen] (castellano y lengua materna); -Conflictos políticos y desigualdad en [país de origen] (necesidad de emigrar); -Influencia religiosa (relación de P con un sacerdote marista de Barcelona antes de venir a España); -Necesidad de estos encuentros

> para huir de los "complejos" que le entran si se queda en su piso, y para sentirse "como en familia" con los de su mismo país y su misma región ([una región]); -Familia ausente (P vive con su esposa en España, pero el resto de su familia está en [país de origen]). [...] Yo no quería que salieran estos temas en el primer encuentro, quería centrarme exclusivamente en el deporte y el tiempo libre, para ganarme su confianza poco a poco. Pero P los ha ido sacando y enlazando con tanta naturalidad que me parecía violento interrumpirle y limitarnos a un tema más intranscendente. Hemos quedado para vernos y seguir conversando la próxima semana (la invitación ha salido de P, lo que me ha sorprendido gratamente). Antes de despedirme, quería hablar con las dos mujeres que me había presentado antes, porque me observaban con cierta desconfianza y quería tranquilizarlas. Me he acercado a ellas y he tratado de iniciar una conversación hablándoles de mí y de por qué estaba aquí, pero ha sido imposible: estaban distantes y huidizas y no querían hablar conmigo (tal vez fueran celos, pero ya lo iré solucionando poco a poco). Finalmente, me he despedido de P y los demás, que estaban empezando un partido de voley, y me he marchado. [...] Estoy satisfecha con los resultados del día porque he conseguido el contacto que buscaba y creo que es bueno.

Hay diferentes razones por las que los etnógrafos entienden y practican la observación participante como un interrogatorio. Una, que la ven como un atajo para acceder a los datos sobre las prácticas socioculturales que quieren estudiar, pues se precisa invertir menos tiempo y esfuerzo en obtener datos sobre ellas mediante declaraciones de los informantes —intercambios verbales que pueden ser breves y resultan más fáciles de conseguir que el permiso para observar en los escenarios donde suceden dichas prácticas—, que a través de prolongadas sesiones de observación, que exigen, además, ser registradas de manera sistemática en el diario de campo y sometidas después a procesos de análisis, comparación, etc. De hecho, los informantes proporcionan esos datos ya seleccionados, sintetizados, comparados, interpretados... lo que constituye otra de las razones por las que los etnógrafos optan por asimilar la observación participante a un interrogatorio, al considerar que esta selección, síntesis e interpretación "nativas" se mantienen más

fieles a "la realidad" que las que pudiera hacer un observador externo. Una tercera razón de la asimilación entre observación participante e interrogatorio es que los mismos sujetos investigados tiendan a asociar el rol de investigador con la tarea de interrogar —de encuestar, conversar, entrevistar...—, y en consecuencia no comprendan el motivo por el que éste tenga que *estar* en los escenarios donde sucede lo que aspira a conocer; en qué consistiría su presencia o participación en esos escenarios; o qué consecuencias tendrán su presencia o participación tanto en los propios acontecimientos observados como en los resultados de la investigación; de ahí que accedan más fácilmente a ser preguntados que observados. Encontramos una última razón en que bastantes de los autores que han escrito sobre metodología de la investigación etnográfica enfaticen el *hacer preguntas* como lo más distintivo del observador participante. Se aprecia en quienes hablan de "informantes" y les atribuyen, entre otras funciones —como "apadrinar al investigador", darle "una comprensión profunda del escenario" o comunicarle "cómo le ven en la comunidad"—, la de ser "fuentes primarias de información". También se percibe en los autores que, entre las tareas y tácticas de campo que proponen al observador participante, conceden un lugar central y casi exclusivo a la formulación de "preguntas", al grado de que apenas sugieren algunas más, sino es "el aprendizaje del lenguaje", el "establecer y mantener el *rapport* con los informantes", registrar "notas de campo" o, en el mejor de los casos, "estar en el lugar adecuado en el momento oportuno" (Taylor y Bogdan, 1992: 50-99).

Entre los que asocian o identifican la observación participante con el intercambio de preguntas y respuestas con "informantes" están los citados Taylor y Bogdan (1992), Bernard (1994), DeWalt y DeWalt (2002: VII)... Pero también Hammersley y Atkinson, quienes, en su obra más leída en español (2001), no prestan atención a la práctica de observar pero sí a conseguir y analizar "relatos nativos" e, inclusive, documentos. También Kawulich (2006), cuando, tras referirse a la crítica dirigida por Freeman a las conclusiones de Mead sobre las adolescentes samoanas —en el sentido de que "los informantes de Mead la habían despistado haciéndola creer lo que ellos querían hacerle creer, más que lo que realmente era cierto acerca de sus actividades" (2006:

nota 6)—, en vez de subrayar las diferencias de los datos según se produzcan observando —de forma participativa o no— o interrogando a "informantes-clave", enfatiza, apoyándose en Bernard (1994) y DeMunck y Sobo (1998), la importancia que tiene seleccionar bien a los informantes para "aliviar este tema de sesgo potencial".

No quiero decir con ello que durante la observación participante no se deba conversar o hacer preguntas a los sujetos, ni que en ocasiones el etnógrafo no deba acceder a sus prácticas sociales usando herramientas alternativas, como las entrevistas o la consulta de documentos. La conversación es la forma más común y esperada de establecer y mantener relaciones sociales con otras personas, y un observador participante que no conversara, poco o mucho, sería algo tan inusitado que aumentaría la probabilidad de que su presencia alterara el curso "normal" de los acontecimientos. Además, la conversación es uno de los medios por los cuales el etnógrafo llega a conocer los significados que otorgan los sujetos a las prácticas propias y ajenas. Por otro lado, hablando de *entrevistas en profundidad*, Taylor y Bogdan (1992) plantean algunas situaciones en que se justifica sustituir la observación participante por la entrevista: aquéllas "en que los escenarios o las personas no son accesibles de otro modo" (1992: 105) porque se quiere estudiar acontecimientos del pasado —"y el observador no puede retroceder en el tiempo" para observarlos—, o no se puede acceder a ellos por su carácter privado (1992: 104).

No pretendo, pues, negar la importancia de la conversación o los intercambios de preguntas y respuestas en el desarrollo de la observación participante. Quiero destacar que el hecho de dirigir preguntas a que "los informantes" proporcionen datos sobre las prácticas sociales sólo se justifica en casos como los que se acaban de exponer. También que, cuando se han conseguido esas declaraciones "nativas" sobre las prácticas, no puede obviarse que tales sujetos no tienen por qué ser "buenos conocedores o buenos expertos de sus propias prácticas". Como dice Lahire (2008: 58), si bien son "los mejor situados para efectuar sus actividades —poseen generalmente el saber y el saber-hacer adecuados para realizarlas—, no siempre lo son para decir lo que hacen, lo que son sus prácticas, los saberes que ponen en juego". Además, "los informan-

tes" presentan los datos ya procesados y filtrados por las categorías con las que los seleccionan, sintetizan, comparan, interpretan, etc., es decir, con el añadido de nuevos filtros a los usados por el investigador como marco categorial con el que recorta "la realidad". Esto se erige en un problema teórico-metodológico de gran calado, pues entraña diversos riesgos —de los cuales enumero tres— con consecuencias en los resultados de la investigación:

En primer lugar, el riesgo de que los datos, pese a haber sido generados a partir de preguntas del investigador, no respondan a sus intereses o focos de relevancia, sino a los de algunos de los sujetos implicados y constituidos como "informantes".

En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, que esos datos no tengan nada que ver con los que se infieren de la observación de las mismas prácticas sociales. A ello apunta, por ejemplo, la crítica de Freeman a Mead: al no basar sus conclusiones de la adolescencia samoana en las actividades que realizaban las niñas sino en lo que le decían sus informantes, éstos —en palabras de Kawulich (2006: nota 6)— "la habían despistado haciéndola creer lo que querían hacerle creer, más que lo que realmente era cierto acerca de sus actividades".[12]

En tercer y último lugar, que ello genere una representación homogeneizadora de los fenómenos socioculturales estudiados que no reconocería ni permitiría reconocer la diversidad que pudiera caracterizarlos. Esto se debe a que, como afirma García (1991: 114-115), "el nativo, cuando habla de su propia cultura, hace exactamente lo mismo: generaliza, argumenta, selecciona, combina, crea, en definitiva, una cierta realidad por medio de su discurso. Cuando los antropólogos tomamos, como discurso referencial válido, la información del nativo, y no la analizamos como conducta, estamos siendo cómplices de esa deformación de la realidad".

[12] Ha de advertirse que estos problemas se presentan como tales, obviamente, cuando las declaraciones de los sujetos son abordadas, no como prácticas sociales en sí mismas —y que habría que analizar por tanto como tales—, sino como fuentes de información sobre esas prácticas.

Pautas dirigidas a producir datos que luego permitan identificar y reconstruir los procesos micro-sociales implicados en las prácticas estudiadas

1) La observación participante, como destaca Lahire (2008: 49-50), *es una técnica de investigación que permite estudiar los procesos concretos de producción de un fenómeno sociocultural determinado.* Aunque Lahire piensa en la producción del fracaso escolar, la idea es trasladable a otros objetos de estudio —por ejemplo, a cómo se produce la *pasivización* de las mujeres embarazadas al entrar en contacto con el sistema biomédico, o a la socialización familiar en el seno de familias monoparentales por elección, que tuve ocasión de estudiar en el proyecto referido[13] (Poveda, Jociles y Rivas, 2011)—. Para ello, *debe tratarse de una observación prolongada* en el tiempo. No se deben hacer unas pocas observaciones puntuales, sino disponer de *una serie de ellas*, para que, al relacionarlas unas con otras, se pueda captar el sentido al que apuntan las prácticas observadas. Así se podrá identificar y reconstruir el proceso sociocultural —de medicalización, socialización, segregación, etc.— en el que están implicadas.

> Hay que recordar con el historiador Erwin Panosfky que "la observación particular sólo presenta el carácter de un hecho cuando puede ser relacionada con otras observaciones análogas, de tal modo que el conjunto de la serie adquiere sentido. Este sentido puede ser, pues, legítimamente utilizado [después] a título de control para interpretar una nueva observación particular en el seno de la misma clase de fenómenos (1967: 143)" (Lahire, 2008: 59).

Las palabras de Panofsky, citadas por Lahire cuando expone el procedimiento con el que se puede "conseguir lo general observando lo particular" —como sucede, dice, al analizar datos derivados de la obser-

[13] "Madres solteras por elección: Estrategias de autodefinición, distinción y legitimación de nuevos modelos familiares" (FEM2009-07717), desarrollado de enero de 2010 a diciembre de 2012, y apoyado financieramente por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

vación participante—, encuentran una réplica en los planteamientos de la etnometodología, y, particularmente, en la definición que propone Garfinkel de lo que, siguiendo a Manheim, denomina "método documental". Este método consiste en describir las prácticas de los sujetos —lo que hacen— como si fueran un indicador o un "documento" de una pauta o lógica subyacente, es decir, formando parte de un proceso provisto de sentido y direccionalidad.

> El método consiste en tratar la apariencia concreta como "el documento de", "aquello que apunta a", "lo que está en lugar de" un patrón base presupuesto. No sólo se deriva del patrón base de una evidencia documental individual, sino que la evidencia documental, a su vez, es interpretada sobre la base de "aquello que es conocido" sobre ese patrón base. Cada uno se usa para la elaboración del otro (Garfinkel, 2006 [1967]: 93).

Para los etnometodólogos, el "método documental" es un recurso que emplean tanto los agentes sociales como los investigadores para comprender el mundo. Y, en efecto, el "método documental", o la puesta en relación de "una serie de observaciones", como plantea Panosfky, les permite también a los investigadores "dar sentido a acciones que de otro modo son incoherentes" (Firth, 2010: 608). Esto lo pudimos comprobar los miembros del citado proyecto "Madres Solteras por Elección", cuando quisimos encontrar sentido al conjunto de observaciones que habíamos realizado en diferentes escenarios, cuyas protagonistas fueron seleccionadas por su relación con procesos de socialización familiar. Así, por ejemplo, observamos y registramos en el diario de campo *kedadas* convocadas a través del foro on-line *Adoptarsiendosoltero*, que reunían a madres solteras por elección y a sus hijos en una comida organizada periódicamente en restaurantes de Barcelona y de Madrid. En ellas pudimos comprobar que las madres hablaban abiertamente delante de los niños sobre multitud de aspectos ligados a su opción familiar, como los motivos por los que habían optado por una adopción monoparental, y las ventajas e inconvenientes que veían en una familia constituida de este modo. También observamos y registramos en el diario de campo reuniones organizadas en diferentes lugares

de España por la asociación Madres Solteras por Elección. Las reuniones tenían diversos fines: pasar un día de asueto en un parque natural o de ocio, celebrar las asambleas anuales de la asociación, festejar la Navidad o el día del libro, participar en conferencias o talleres preparados por la asociación, etcétera. Fue la posibilidad de comparar entre sí toda esta "serie de observaciones" la que nos permitió comprender algo que, con el análisis de una sola de ellas, no resultaba fácil de captar: que, en los procesos de socialización infantil desarrollados por las madres solteras por elección españolas, cobran una especial relevancia las tareas de desarrollo orientadas a "normalizar" un modelo familiar no convencional (Poveda, Jociles y Rivas, 2011).

Es cierto, como sostiene Wolcott (1993: 128-129) refiriéndose a la observación participante y a la investigación antropológica en general, que "permanecer mucho tiempo haciendo un trabajo de campo no produce, en y por sí mismo, una mejor etnografía, y no asegura de ninguna manera que el producto final será etnográfico", y también es cierto que resulta complicado determinar cuál es el periodo necesario para "estar allí". Pero, como subrayan Ogbu (1993: 148-149) o San Román (1996: 171), tampoco se puede ocultar la desconfianza que suscitan en antropología social las investigaciones —algunas supuestamente etnográficas— que duran unos pocos meses o un par de semanas, sobre todo si no se está familiarizado con el grupo o con el tema investigado. El tiempo es uno de "los diversos requisitos indispensables pero no suficientes", como también sostiene Wolcott (1993: 129). Únicamente con él no se hace etnografía, pero sin él no puede hacerse, precisamente por una serie de aspectos que indiqué hace unos años (Jociles, 1999a): porque delimita sus condiciones de posibilidad y la presencia del investigador sobre el terreno; muestra la dificultad de separar las figuras del analista y el trabajador de campo; y porque destaca el lugar central de las prácticas de los sujetos —las preguntas—, y la observación participante —o búsqueda de respuestas—, durante el proceso de investigación (Jociles y Franzé, 2008: 22).[14]

[14] Una cosa diferente es que, en ciertas circunstancias, deba dejar de lado el propósito de conocer los procesos socioculturales en su complejidad en pro de otros cometidos, como ocurre cuando debe responder a "la creciente demanda de informes etnográficos en el mundo de los

No es, pues, sencillo establecer la duración del trabajo de campo y menos aún el período de la observación participante. A cualquier etnógrafo, y sobre todo a los más noveles, siempre le embarga la duda de cuánto tiempo dedicar a la observación y, en consecuencia, cuándo puede cesar de observar sin el riesgo de dejar fuera aspectos clave para identificar y abarcar los procesos socioculturales. Y la duda no sólo atañe al periodo en que ubicar las sesiones de observación, sino también al número de sesiones que tiene que realizar, y al de horas que debe permanecer observando en cada sesión.[15] Por eso hay autores que —con reservas— se atreven a hacer algunas recomendaciones. Según Bernard (1994), si bien hay casos en que la observación participante dura apenas unas semanas, la investigación antropológica más básica exige, al menos, un año. Otros establecen el tiempo mínimo para la observación participante en "el ciclo natural" del fenómeno estudiado: el ciclo anual de fiestas —si se analiza el calendario festivo de un lugar o grupo—, un curso académico —si se estudian temas escolares—, etc. Esto se debe a que, si se observa en el marco de los *ciclos*, existen más probabilidades de estar presente y recoger datos sobre el conjunto de prácticas relevantes asociadas con el fenómeno estudiado. Pondré un ejemplo:

---

negocios y del comercio así como en el mundo del diseño y desarrollo de nuevos productos y servicios", situación en la que, como afirma Colobrans (2014), es preciso "hacer una etnografía rápida en muy poco tiempo y dar respuestas muy precisas y satisfactorias para el cliente", lo que puede reportar resultados válidos "cuando los objetivos son funcionales y la demanda de información y conocimiento es concreta".

15 Se entiende aquí por "sesión" la actividad de observación que se desarrolla en un mismo día o una misma fecha. El observador participante, obviamente, no "trabaja" —es decir, no observa sistemáticamente con la intención de registrar después lo observado en el diario de campo— todo el tiempo abarcado por esos ciclos o periodos durante los que se recomienda hacer campo. Por constituir una empresa imposible, esto es algo que nunca ha hecho, ni podría haber hecho, ni cuando ha optado por la etnografía "*at home*" o cuando ha preferido realizarla "lejos" y, por tanto, ha tenido que desplazarse a otros espacios geográficos. Por eso, cuando se habla del tiempo de observación, es importante distinguir entre el periodo dentro del cual se sitúan las sesiones de observación participante, por un lado; el número de sesiones que se llevan a cabo, por otro, y la duración de cada sesión, por último. El resto del tiempo no es, estrictamente hablando, tiempo de observación participante, al menos cuando ésta se entiende como técnica de producción de datos. De hecho, el etnógrafo lo utiliza, sea "aquí" o sea "allá", de los modos más diversos: para implementar otras técnicas, para establecer relaciones de confianza con "los informantes"... o para realizar actividades que no tienen, en principio, nada que ver con la investigación en que está embarcado.

si se trata de la escuela, permite reunir datos sobre la recepción de los alumnos a principios de curso, las actividades cotidianas de enseñanza-aprendizaje, las situaciones de exámenes-evaluaciones, las actividades extraescolares, etc. Esto es lo que sucedió en una investigación que realizamos hace unos años sobre el papel del departamento de orientación en las trayectorias educativas de adolescentes inmigrantes en la Enseñanza Secundaria Obligatoria (ESO) de un centro público de Madrid.[16] Éramos tres investigadores y decidimos hacer observaciones, un día a la semana y con un promedio de tres horas diarias, a lo largo de dos años académicos (2007-08 y 2008-09). Nos centramos en los cursos de 2º y 4º de la ESO, pues, al tener los alumnos que cambiar después de ciclo escolar (del primer al segundo ciclo de la ESO) o de estudios (de la ESO a otros programas, como los de Iniciación Profesional o las Aulas de Compensación Educativa), durante esos cursos los alumnos toman decisiones cruciales con relación a las citadas trayectorias educativas. Pero no todos los escenarios de observación nos interesaban por igual. Priorizamos aquéllos en que los diferentes miembros del departamento de orientación interactuaban con agentes educativos (otros miembros del departamento, profesores, tutores, alumnos, padres de alumnos de los referidos cursos, etc.) cuyas decisiones podían incidir en dichas trayectorias (Jociles, Franzé y Poveda, 2012).

No siempre pueden identificarse "ciclos naturales" en los fenómenos que investiga un etnógrafo. En otras ocasiones, de existir, son tan largos que no es factible organizar la observación participante en torno a ellos, si no es de manera transversal: no pueden ser abarcados longitudinalmente en el transcurso de una investigación etnográfica, pues desbordan el tiempo que un investigador puede humanamente dedicarles. Es el caso, por ejemplo, de las prácticas de socialización infantil de las familias monoparentales por elección que —como se señaló— tuvimos oportunidad de investigar. Allí adaptamos el tiempo de la observación participante al periodo concedido para el proyecto de investigación, por lo que la realizamos durante un lapso relativamente

[16] Dicha investigación formaba parte del proyecto "Adolescentes inmigrantes en la ESO", apoyado por el Plan Nacional de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, durante el periodo 2006-2008 (ref. SEJ2005-08371/SOCI).

amplio, de tres años (2010, 2011 y 2012). Dada la temática estudiada y el colectivo investigado, las sesiones de observación no podían ser numerosas, ya que tampoco lo eran las situaciones en las que era previsible que se nos concediera permiso para observar. Debe considerarse que en tales situaciones estaban presentes menores de edad, y muchas de ellas —ocurridas en el hogar o entornos de la vida doméstica— eran consideradas "privadas" por las madres solteras, no abiertas a la mirada de un observador. Por ello, los escenarios en que hicimos observación participante fueron de dos tipos. Primero, en reuniones, celebraciones, lecturas de cuentos, representaciones teatrales, asambleas, etc., donde participaban las madres con sus hijos, es decir: eventos de carácter colectivo organizados por grupos de amigas, asociaciones y foros de internet a los que pertenecían. Segundo, durante la situación de entrevista —el antes, durante y después—,[17] con los hijos presentes, y el desarrollo de las *tareas visuales*, arriba expuestas, que el equipo de investigación preparó y llevó a cabo con los niños. Éstos fueron espacios importantes para observar las interacciones entre madres e hijos, pues ellas los aprovecharon para profundizar y continuar su labor educativa (Poveda, Jociles y Rivas, 2011). Finalmente, para acceder a los procesos de socialización en el entorno doméstico, además de hacer entrevistas a madres e hijos, recurrimos a las *autograbaciones* referidas. Bien es cierto que, estrictamente hablando, no son observación participante, pues se diseñaron precisamente para registrar prácticas sociales inaccesibles mediante ella.

Pero, al emplear cualquiera de las herramientas de producción de datos mencionadas, procuramos hacer frente al problema metodológico de que el proceso de socialización infantil comprende un "ciclo largo", incluso cuando se considera que acaba a los 18 años, al alcanzar la mayoría de edad oficial. Esto fue importante porque nos interesaba conocer cómo este proceso iba cambiando a lo largo del tiempo, y en función de qué

[17] En esta investigación, además de observación participante, se efectuaron entrevistas a las madres solteras por elección, tanto para conocer sus puntos de vista sobre sus proyectos familiares, como para reconstruir las prácticas sociales implicadas en ellos a las que, por diversos motivos —haber tenido lugar en el pasado o, como se ha subrayado, ser tenidas por "privadas"—, no se podía acceder mediante observación.

factores lo hacía. Por esta razón, a la hora de *muestrear los escenarios de observación*, y con el fin de evitar en lo posible un sesgo, procuramos que los escenarios fueran variados[18] en cuanto a su carácter público/privado o colectivo/individual; a la vía de acceso a la maternidad decidida por las madres participantes —adopción/reproducción asistida con donante anónimo frente a reproducción sexual con donante conocido—; a las actividades realizadas de los escenarios —se dijo que eran fiestas, lecturas de cuentos, asambleas..., pero también situaciones de entrevista individual o talleres con los niños—, y a las edades de los hijos presentes en ellos, que oscilaban entre cero y 15 años.[19]

Cabe añadir que esta estrategia metodológica de diversificar los escenarios de la observación participante convierte, en cierta manera, a cualquier etnografía que recurra a ella en una etnografía *multisituada*. Pero siempre y cuando —siguiendo a Marcus (1995: 97) y Hannerz (2003: 205)— se dé importancia tanto a las relaciones sociales en cada uno de los escenarios, como a las que se establecen entre ellos. Y esta estrategia metodológica de establecer muestras considerando el espacio y el tiempo —como dirían Hammersely y Atkinson (1992)—, también pone de manifiesto que adoptar una "observación prolongada" no implica realizarla en el mismo lugar ni en los mismos escenarios; puede tener como propósito concentrarse en un mismo grupo o colectivo de personas.

No siempre pueden identificarse "ciclos naturales" para establecer el tiempo mínimo necesario que el observador participante debe permanecer sobre el terreno, y las opiniones de los autores difieren. Algunos se abstienen de asignar una duración mínima a la estancia, o consideran que fijarla *a priori* no es necesario, o incluso que resulta imposible sin tener en cuenta las características del campo —los escenarios que se desea observar— o los temas estudiados (Goetz y LeCompte, 1988; Hymes, 1993; Ogbu, 1993; Hammersley y Atkinson,

[18] Dentro del margen de accesibilidad y, por tanto, de maniobrabilidad que teníamos.

[19] Accedimos a conocer prácticas de socialización relacionadas con los hijos e hijas más mayores (hasta los 19 años), pero sólo a través de entrevistas hechas tanto a ellos como a sus madres.

1994).[20] Otros señalan lo que debe durar cada sesión de observación (Taylor y Bogdan, 1992: 77-78), y recomiendan que el tiempo de permanencia no sea muy extenso, el justo para evitar la fatiga y se pueda, así, mantener una mirada atenta y recordar los detalles observados. Una sesión de observación estándar puede durar entre dos y tres horas; durante ella, el observador participante hace recesos de manera periódica para tomar notas en el cuaderno de campo. Esto no quita que, al entrar en contacto por primera vez con un escenario, a veces se aconseje no observar por más de una hora, "a menos que suceda algo importante" (Taylor y Bogdan, 1992: 77). Menos tratado es el tema de cuántas sesiones de observación han de hacerse y en cuántos escenarios, aunque en este caso —como al utilizar otras técnicas de investigación cualitativas— el punto de saturación puede ser un criterio para determinar el número. Cuando el etnógrafo ha diversificado los escenarios de observación de manera teóricamente fundamentada —recurriendo a lo que se conoce sobre los factores socio-estructurales que inciden en la variabilidad del fenómeno investigado, o, en su defecto, de fenómenos comparables—, y ha analizado los datos —con recursos como "el método documental" de los etnometodólogos, o el "método de comparación constante" de Glaser y Strauss (1967: 101-115)—, al tiempo que ha ido produciéndolos, está en condiciones de establecer *el punto de saturación*.[21] Éste es aquél a partir del cual la obtención de datos adicionales no aporta conocimientos nuevos sobre los procesos socioculturales investigados, ni contribuye a desarrollar la teoría que está generando, ni a restituir las lógicas que los articulan o subyacen a ellos. En este punto se puede dejar de observar, y fijar el número necesario de sesiones de observación que se deben de hacer.

---

[20] Una reflexión más amplia acerca del tiempo en la investigación etnográfica, que también es trasladable a la observación participante, se puede encontrar en Jeffrey y Geoff (2004).

[21] Por ello, Glaser y Strauss (1967: 61-62) hablan más bien de "la saturación teórica de una categoría", y Strauss y Corbin (2002: 231-232), de que "las categorías estén saturadas", de manera que la teoría que se está elaborando tenga "densidad y precisión". Para ello estos autores estiman necesario que: "a) no haya datos nuevos importantes que parezcan estar emergiendo en una categoría, b) la categoría esté bien desarrollada en términos de sus propiedades y dimensiones, demostrando variación, y c) las relaciones entre las categorías estén bien establecidas y validadas".

En suma, como recuerda Bertaux (1993: 159), la saturación opera en el ámbito de la imagen que el etnógrafo se va formando poco a poco de su objeto de estudio. Ahora bien, no hay que olvidar tampoco que ésta tiene que ver, igualmente —al menos en el caso de la observación participante—, con la concepción que se ha forjado sobre el modo en que las prácticas sociales que observa van conformando ese objeto de estudio.[22]

2) La observación participante debe ser una observación-descripción minuciosa. Lahire (2008: 59) argumenta que la atención al detalle no sólo no se opone al conocimiento de "lo general", del "todo", sino que puede y debe contribuir a ese conocimiento. Nos recuerda que, hace más de un siglo, Durkheim ya lo expresaba así: "sólo hay una manera de conseguir lo general: observar lo particular, no superficialmente y grosso modo sino minuciosamente y en detalle" (1975: 333). Los *detalles* son los elementos constitutivos de las prácticas sociales concretas, realizadas por sujetos en el marco de contextos específicos. Observar y describir minuciosamente estas prácticas desempeña un papel fundamental en la construcción del conocimiento científico-social —y en particular, del socio-antropológico—; en la descripción hay que prestar atención a sus "detalles", no como algo accesorio o adornos intrascendentes —por "mínimos" que sean—,[23] sino como aquello que conforma los objetos, las personas, las acciones, etc., en su concreción espacio-temporal.

---

[22] No hay espacio aquí para exponer los motivos por los que es preciso que la observación participante se lleve a cabo durante un tiempo prolongado —o suficientemente prolongado—. Algunos pueden encontrarse en Guba (1981), o Lincoln y Guba (1985), quienes indican que el largo tiempo crea mayor "credibilidad" de los resultados de la investigación. También en Labov (1976) y Lahire (2008), quienes subrayan que es una manera de acostumbrar a los agentes sociales a la presencia del observador en el campo, actuando como recurso contra lo que denominan "el efecto inspector". Y lo encontramos también en Bernard (1994), quien señala que el observador participante que permanece durante tiempo prolongado tiene mayores probabilidades de conseguir datos de "naturaleza delicada", pues tal permanencia genera relaciones de mayor confianza con los sujetos investigados.

[23] Para una defensa del "detalle" en la construcción del conocimiento sociológico, véase Piette (1996). Por otra parte, la observación-descripción de los detalles constituye un medio para construir el extrañamiento antropológico. Al actuarse de un modo diferente a como se actúa según la "actitud natural" (Schütz, 1993 [1932]), ésta contribuye a romper con las generalizaciones o las valoraciones sincréticas con las que solemos aprehender la vida social.

Otra de las pautas consiste en realizar una observación y una descripción muy detalladas de las prácticas sociales y del contexto en que tienen lugar, ya sean conversaciones, movimientos, gestos… o cualquier otro aspecto de las mismas. Una de las lecciones más importantes que debe aprender un observador participante es resistir la tentación de resumir o valorar inmediatamente la realidad, captándola y reteniéndola mediante esta simplificación, o de fijarse en —y registrar sólo— generalidades. Se ha dicho que los detalles no son superfluos en la investigación etnográfica, sino elementos básicos de un análisis que busque restituir la complejidad y especificidad a los procesos socioculturales estudiados. Se puede comprobar en el siguiente ejemplo. Allí vemos dos registros de diarios de campo que corresponden a una misma sesión de observación participante, en un aula universitaria, donde se imparte clase a alumnos del Grado de Magisterio de Primaria. Resulta interesante compararlos:

[*Extractos de Diario de Campo: observación en un aula del grado de magisterio de educación primaria de una universidad pública española, en el marco de una investigación etnográfica sobre la construcción de la ciudadanía en la formación docente inicial (Cárcamo, 2012*)]

Registro 2a

A medida que se avanza en el desarrollo de la asignatura, la profesora trabaja el texto *El valor de educar* de Savater. Cuando trata el capítulo "El eclipse de la familia", presenta una imagen de la familia según la cual ésta "no se compromete con la educación de sus hijos de forma adecuada" (26 de septiembre de 2012).

Registro 2b

Contexto de las prácticas observadas: La profesora trabaja la presentación del texto *El valor de educar* de Savater y, cuando llega al capítulo "El eclipse de la familia", insiste en proyectar una imagen de la familia que "no se compromete con el proceso educativo de sus hijos de forma adecuada". *Prácticas observadas*: Trinidad está sentada en la silla ubicada detrás de la mesa que está en la tarima, lee sus fichas, hace una pausa y —con voz enérgica— plantea que los padres no están comprometidos con el trabajo del profesorado. Se pone de pie y —siempre desde la

Registro 2b

> tarima— se dirige al extremo más cercano a las ventanas del aula y dice, con expresión de asombro, que el profesor muchas veces está solo, que muchas veces los padres van al centro sólo a exigir explicaciones al profesor. La clase escucha y Trinidad recalca: "¿acaso no habéis sabido de agresiones de padres a profesores?" (26 de septiembre de 2012)

El segundo registro, más detallado, permite apreciar que la profesora "presenta una imagen" de los padres de los alumnos como personas no comprometidas con la educación de sus hijos. El registro también revela cuáles son los aspectos concretos de esa imagen, y manifiesta las estrategias, discursivas y no discursivas, que la profesora utiliza para comunicarla a sus estudiantes.

3) La observación y descripción minuciosa de las prácticas sociales concretas significa no sustituir esa observación y descripción por las inferencias —valoraciones o generalizaciones— que el observador extrae a partir de ellas. Bernard (1994) indica que se debe registrar "lo que se ve, no lo que se infiere", pues, de no ser así, los datos "no son confiables" y "las conclusiones no serán válidas". Observar o recoger en el diario de campo lo que se infiere —el "presenta una imagen" del registro 2*a*—, en vez de lo que constituye la base empírica de la inferencia —las cosas concretas que dice la profesora, el momento en que las dice, el modo como las expresa, lo que enfatiza y la forma en que marca el énfasis, etc.—, es un ejercicio de valoración prematura, y no de descripción. Esto propicia la realización de registros generalistas en el diario de campo, y conlleva la omisión de datos que —al tener después más conocimiento del fenómeno investigado— pudieran ser categorizados, interpretados y valorados de modo diferente. En el ejemplo anterior se aprecia que la "imagen" de los padres de los alumnos no apunta a su falta de compromiso con la

educación de los hijos, sino a su hostilidad hacia los profesores; y que lo que se está construyendo en la escena no es tanto una "imagen" de los padres de los alumnos, como del profesorado, e incluso que lo que está teniendo lugar en ella no es siquiera la construcción de una "imagen".

Las inferencias —generalizaciones o valoraciones— realizadas sobre el terreno pueden explicitarse en un apartado específico del diario, como aconsejan Taylor y Bogdan (1992: 85).[24] También pueden distinguirse de alguna manera —escribiéndolas con otro tipo de letra, o poniéndolas entre paréntesis— de las descripciones de las prácticas sociales a las que hacen referencia, pero no deben suplirlas. Lo vemos también en el siguiente extracto de diario de campo. En él se toma el atajo de las continuas valoraciones para ahorrarse una descripción detallada, tanto del aspecto físico de las personas de las que se habla, como de lo que éstas hacen durante el taller ocupacional:

> [*Extracto de Diario de Campo: observación participante en un taller ocupacional de Madrid donde trabajan jóvenes con discapacidad psíquica (Jociles, Devillard, Martínez, Ortiz y Gómez-Ullate, 2002)*]
>
> Luis, por su parte, me comenta que tiene novia, una chica bastante agraciada físicamente, que trabaja en la mesa de al lado y sin rasgos físicos de discapacidad. Santi, otro chico que trabaja con ellos, y que tiene Síndrome de Down, me comenta que el otro día habló con su vecina, llamada Nuria. Me lo cuenta con mucha ilusión. La mañana transcurre en un ambiente relajado de conversación. Hay confianza y cariño en este grupo masculino del que está encargado Francisco. Es aparentemente un hombre bonachón que se debate continuamente entre la relación cálida y distendida con los chicos, y el deber de entregar los pedidos a tiempo a las empresas contratadoras.[25]

El mismo problema aparece en el siguiente extracto de diario de campo, en el que nunca se describen las prácticas sociales de las que se infiere que las jóvenes inmigrantes son solteras, coquetean, buscan seducir

[24] Que nosotros destinamos a "interpretaciones provisionales" (Jociles, 2002), y ellos a "comentarios".

[25] Los énfasis, tanto de éste como de otros extractos de diarios de campo, son nuestros.

mientras juegan —o miran jugar— a voleyball, e incluso persiguen un "matrimonio endógamo"... y nunca se llegan a saber cuáles pudieran ser las "semejanzas culturales" que les unen:

> [*Extracto de Diario de Campo: observación participante en un parque público de Madrid en el marco de una investigación etnográfica sobre las relaciones sociales que se establecen entre inmigrantes de un determinado país latinoamericano en el espacio de dicho parque (Jociles, Devillard, Martínez, Ortiz y Gómez-Ullate, 2002)*]
>
> Por la tarde, llegan muchos jóvenes al parque. Su objetivo no es el deporte sino la seducción, el coqueteo. Las jóvenes solteras pasean en grupos pequeños. Los chicos solteros también utilizan este espacio como lugar de conquistas y búsqueda de un posible matrimonio endógamo [...]. A pesar de estas diferencias, forman parte del grupo y son aceptados, porque las semejanzas culturales que les unen son mayores que sus diferencias.

4) En otros términos, observar y describir los detalles de las prácticas sociales estudiadas supone hacerlo de tal modo que esas descripciones permitan *responder*, en el análisis y en un trabajo interpretativo posterior,[26] *a preguntas acerca de qué tipo de prácticas son, o cómo, dónde, cuándo y por qué se producen* —en qué condiciones micro-estructurales—.[27] En lo que atañe al espacio físico en que tienen lugar, hay aspectos —su forma, tamaño, distribución de los objetos, mobiliario, personas...— que se pueden registrar mejor mediante dibujos, gráficos y fotografías que con una descripción literaria. También se debe considerar que no hay prácticas sin sujetos que las realicen, como recuerda oportunamente Díaz de Rada:

---

[26] Las inferencias deben hacerse —y son un ejercicio fundamental en la producción de conocimiento científico—, pero siempre y cuando se hagan, no de una manera prematura, sino a partir de un material etnográfico detallado, que contenga la posibilidad de ser contrastado con (y, así, de falsar) diferentes hipótesis descriptivas, interpretativas o explicativas, en este caso, acerca de los procesos socioculturales conformados por las prácticas sociales que se observan.

[27] Las condiciones macro-estructurales, como se ha indicado, habrá que conocerlas probablemente a partir de otro tipo de datos, de otras fuentes y herramientas de investigación.

> Los fenómenos que investigamos los científicos sociales tienen una propiedad fundamental. Se caracterizan por ser fenómenos producidos por agentes sociales que siguen o construyen reglas culturales. Esos fenómenos, al ser tomados en consideración por el etnógrafo como objetos, sólo pueden ser percibidos bajo una premisa: son objetos producidos por agentes. Ningún fenómeno de los que investiga un científico social puede ser catalogado como libre de toda acción de un ser humano (Díaz de Rada, 2011: 20).

Considerarlo al analizar e interpretar los datos de la observación participante implica no describir esas prácticas como si fueran impersonales o colectivizándolas, sino atribuyendo su agencia a un colectivo, grupo o categoría de personas. Hay veces en que esta colectivización o despersonalización se acompaña de la creación de protagonistas de las escenas observadas, seleccionándolos de entre las personas que participan en ellas. Las prácticas de estos protagonistas son las únicas que se describen en su individualidad y concreción, como si fueran las que intervienen en el fenómeno estudiado, y los otros sujetos presentes son tratados como mera comparsa o masa informe de gentes cuyas acciones, apenas esbozadas, se presentan como consecuencia mecánica de lo que hacen los protagonistas, o sirven de fondo para destacarlas. Si se trata de hacer observaciones y descripciones minuciosas, hay que evitar la creación de protagonistas, a no ser que se focalice la mirada en un determinado agente social por alguna razón que pueda justificarse desde un punto de vista teórico-metodológico. Esta justificación se basaría en que contribuye mejor a desentrañar el fenómeno estudiado que prestando atención a las interacciones establecidas por diversos sujetos concretos. El siguiente extracto de diario de campo revela cómo se crea un protagonista —el Pastor de una iglesia evangélica— al tiempo que se colectiviza e impersonaliza lo que hacen los fieles que asisten a ella:[28]

[28] Entre los fieles que asisten al oficio religioso, se individualiza, tan sólo, a alguien llamado Carlos, sin que se sepa muy bien por qué. Por otro lado, y pese a que se le instituye como protagonista, tampoco son minuciosas las descripciones realizadas de las acciones del Pastor.

[Extracto de Diario de Campo: observación participante en una iglesia cristiana evangélica de Madrid en el marco de una investigación etnográfica acerca de cómo "los fieles" se constituyen en comunidad (Jociles, Devillard, Martínez, Ortiz y Gómez-Ullate, 2002)]

Me he sentado al final, como siempre, para poder observar mejor. El Pastor dice: "Invoquemos el nombre del Señor", todos se levantan y es cuando [el Pastor] hace una oración dando gracias al Señor por los bienes de los que gozan los allí presentes, y pide por los que no los tienen. Dice "Alabemos al Señor cantando *Alma bendice al Señor*, número 32 del himnario". Me fijo, además, en que al lado del púlpito hay un panel con varios números, el primero el 32 y los demás se corresponden con los himnos que cantan más tarde. El Pastor hace un signo levantando las manos para que todos los asistentes se pongan en pie: pide al Señor que ayude a los inmigrantes, que vienen sin papeles, buscando un mundo mejor de bienestar, encontrándose más tarde con tantas calamidades. Después dice: "Escuchemos ahora la palabra de Dios", y entre los asistentes se levanta Carlos, al que, antes de empezar el culto, el Pastor le ha preguntado si quería leer. Lee sobre el "Buen Samaritano" en la Biblia. El Pastor, tratando sobre la inmigración, relaciona el Buen Samaritano con la ayuda que deben prestar los cristianos a los inmigrantes, poniendo el ejemplo de las voluntarias del ropero. Repite: "Alabemos al Señor, cantando *Es el Señor un buen Pastor*, número 20"... El Pastor pide a los asistentes que se levanten. Rezan el Padre Nuestro, cuyo final es distinto al católico, añadiendo lo siguiente: "Porque Tuyo es el Reino, el Poder y la Gloria. Por todos los siglos. Amén". Anuncia las actividades de la iglesia y los horarios. Comenta la salud de algunos miembros de la iglesia que están enfermos.

La dimensión temporal de las prácticas sociales puede plasmarse en el diario de campo señalando la fecha que corresponde a cada sesión de observación, y narrando los acontecimientos tal como van sucediendo. Así, el estilo de "narración cronológica" que suele adoptar el diario de campo, más que obstaculizar el análisis de los datos, constituye una condición de posibilidad para ubicar temporalmente las prácticas a las que hacen referencia. Esto resultaría imposible si los datos se registraran, por ejemplo, en función de las temáticas con las que están

relacionados, o en forma de cuadro sinóptico o esquema, pues dichas formas de registro anulan el tiempo, sincronizan, y, así, *atemporalizan* los fenómenos socioculturales investigados (Bourdieu, 1991: 140). Pero estas otras formas de registro no son siempre un obstáculo. Aunque tienen consecuencias irreversibles si se usan para trasladar las observaciones al diario de campo —es decir, al crear lo que Guba llama "material de adecuación referencial" (1989: 159)—, son instrumentos, sin embargo, muy útiles para analizar ese mismo material. Sostiene Bourdieu:

> Piénsese en el esquema sinóptico que debe precisamente su *eficacia científica* al efecto de sincronización que produce permitiendo, al precio de un trabajo que requiere mucho tiempo, *ver en el mismo instante* hechos que sólo existen en la sucesión, y hacer aparecer así unas relaciones (y, entre otras cosas, unas contradicciones) de otro modo imperceptibles (Bourdieu, 1991: 140).

Un último "detalle" al que conviene atender es el número de incidentes, objetos, personas... que forman las escenas en que transcurren las prácticas observadas y descritas. Según DeWalt y DeWalt (2002), "contar" puede ser útil al etnógrafo para reconstruir el contexto de los acontecimientos observados, sobre todo cuando intervienen muchos participantes; y Schensul, Schensul y LeCompte (1999) aseguran que ayuda a obtener una mejor comprensión de dichos acontecimientos, aunque no aclaran por qué es así. Aunque no siempre es posible elaborar una cuantificación exacta, es preferible hacer una estimación del número de esos objetos o personas, que sustituir ese ejercicio de aproximación cuantitativa por expresiones pseudocuantificadoras —tales como "algunos", "muchos", "bastantes", "demasiados", "la mayoría", "pocos", etc.—. Estas expresiones no informan sobre lo que hay o lo que ocurre en los escenarios observados, sólo sobre las impresiones —de escasez, suficiencia... o sobreabundancia— del propio observador. Por poner un ejemplo (sacado de un extracto de diario, que aparece reproducido más adelante), una expresión como "la mayoría" puede significar desde 2 (si el total son 3) a 57 (si el total son 60).

Pautas dirigidas a observar y registrar los aspectos *verbales* de las prácticas sociales

La observación prolongada y detallada permite asimismo ir delineando los diferentes significados que los sujetos otorgan a los acontecimientos en que intervienen. A veces, esta posibilidad se le niega a la observación participante, pues se accede a los significados especialmente a través del lenguaje y, como se dijo, se la tiende a concebir como una actividad predominantemente visual. Pero el observador participante no es sordo a lo que los agentes sociales *dicen* en el transcurso de los acontecimientos. No puede serlo, pues lo que los sujetos dicen, la manera en que lo dicen y los significados que expresan forman parte de esos acontecimientos y elementos constitutivos de las prácticas que los conforman. También lo son el momento y el espacio en que tienen lugar, la identidad y posición social de los diferentes sujetos que intervienen, y lo que cada uno de ellos hace, ha hecho en el pasado e incluso se espera que haga en el futuro, o los principios de actuación, percepción y sentimiento que han interiorizado y desde los que interpretan lo que va sucediendo. Todo esto, junto con el contexto macro-social que se considere relevante, deberá ser reconstruido por el etnógrafo para analizar y restituir el sentido de los acontecimientos —esto es, para descubrir qué son y cómo se producen—.

Es infrecuente que, en cualquier contexto de interacción social, se actúe sin hablar, y que, cuando se hable, no se haga de un modo concreto —con un tono, un volumen, unos gestos o unos movimientos determinados—. El propio hecho de que esto ocurriera —que se actuara sin hablar— debería ser señalado como algo significativo y en lo que habría que indagar. Se dijo que el observador participante debe controlar la tendencia a prestar atención casi exclusiva a lo que dicen los sujetos, es decir, al logocentrismo que incide, por lo común implícitamente, en su mirada (en lo que se fija y no se fija). Pero, para conocer lo que acontece en los escenarios observados, tiene que acceder a los significados que los agentes sociales otorgan a los acontecimientos, así como tener en cuenta lo que dicen, que forma parte indisociable de sus prácticas sociales, por lo que no puede dejar de observar y registrar con rigor *los*

aspectos verbales de la acción social —qué uso hacen de las palabras—. A ello pueden contribuir las pautas que se exponen a continuación:

1) La primera consiste en *aprender*, cuando se desconoce, *el lenguaje de los agentes sociales*. Usarlo facilita, sin duda, el establecimiento de relaciones con ellos. Pero entenderlo constituye, además, una cuestión básica no sólo para "comprender los matices o sutilezas de la conversación" —como diría Bernard (1994: 145)—, sino también para saber en qué consiste propiamente lo que "hacen", las prácticas sociales observadas por el investigador. Veamos el siguiente extracto de diario de campo. Allí un observador participante que desconoce el árabe está observando en el contexto de una mezquita de Madrid frecuentada por musulmanes que hablan en este idioma, y señala, mediante signos gráficos de interrogación, su incomprensión y sus dudas sobre lo que está ocurriendo:

> [Extracto de Diario de Campo: observación participante en una mezquita de Madrid en el marco de una investigación etnográfica sobre las prácticas religiosas de inmigrantes musulmanes (Jociles, Devillard, Martínez, Ortiz y Gómez-Ullate, 2002)]
>
> La entrada a la mezquita tiene 15 pares de zapatos, colocados desordenadamente a los lados de la alfombrilla. La estantería metálica de la derecha sólo tiene un par más, los míos, y un cartel en español que dice: "Los zapatos en la estantería". Al entrar, me coloco a la derecha con la espalda en la pared. La gente está diseminada: dos personas apoyadas en la pared y sentadas en el suelo, el resto orando, sentada, de rodillas, de pie. [...] A las 17:52 alguien llama a la oración (¿?) con un micrófono. Es muy alto, con bigote y viste de calle con tonos oscuros. El canto dura 1 minuto. Luego van todos a donde están los dos imanes (¿?) con el pañuelo rojo a la cabeza, y se forma un corrillo. Comen dátiles y beben zumo. Uno de ellos (de cara arrugada, con bigote, bajo, con chaqueta) se fija en mí y me ofrece dos dátiles. Me dice algo (¿?) y yo le contesto "gracias" juntando las manos. Vuelve al grupo. [...] Comienza la oración con el imán orando en voz alta. Todos de pie, y el resto contesta siseando. Dicen: "amín" (¿?) y, con un sonido (¿"alok"?), flexionan el tronco. A otra orden, vuelven a la posición [...].

También hay que destacar, no obstante, que los propios agentes sociales, incluso cuando hablen el mismo idioma que el investigador, puede que lo usen de un modo distinto, dándole un significado también distinto a las palabras y las expresiones supuestamente compartidas (Taylor y Bogdan, 1984: 72). Ser consciente de los diferentes usos y significados del lenguaje es una condición necesaria para preguntarse sobre ellos, y constituye una forma de "extrañamiento antropológico". También da indicio de las "culturas" de los agentes sociales, entendidas como las maneras en que conciben y clasifican el mundo y, dentro de él, las situaciones en que están implicados. Esto se relaciona de diversos modos con lo que hacen o dejan de hacer, con lo que piensan o dejan de pensar, con lo que sienten o dejan de sentir, y habría que preguntarse también por estas relaciones, que no son transparentes ni se pueden establecer de una vez por todas (Polsky, 1969: 123-124).

2) No cabe duda de que el significado de las expresiones verbales no depende sólo de lo que se dice —el contenido de las mismas—, sino también, y en entre otras cosas, de *quién, en qué contexto y cómo se dice (gestos, volumen, entonación, prosodia...)*, y de las reacciones de los otros ante lo dicho. Por ello hay que prestar atención a estos aspectos del habla y registrarlos detalladamente en el diario de campo, para tenerlos en cuenta en el análisis al reconstruir el sentido de las prácticas. Lo destacan autores como Merriam (1998), en sus recomendaciones acerca de cómo "observar la conversación", o DeWalt y DeWalt (2002: 55), cuando aconsejan hacerlo atentamente intentando recordar los contenidos, pero también tantas "expresiones no verbales y gestos como sea posible". Véase un ejemplo. En el siguiente fragmento de diario de campo se prima la observación y descripción de los contenidos de lo que se dice —lo que se aprecia en el predominio de verbos como "hablar", "escuchar", "dirigirse a mí", "comentar" o "decir"—, en detrimento de otros aspectos, que son descuidados. Así, no se puede saber, entre otras cosas, si la pregunta que el protagonista de la escena lanza a la investigadora —si, al acabar la investigación, aquélla le dejará leer los resultados— se hace en tono de reproche, de complicidad o de cualquier otra forma que pudiera

dar pistas sobre lo que sucede en la escena, es decir, de qué "acto de habla" se trata (Searle, 1990):

> *[Extracto de Diario de Campo: observación participante en una iglesia cristiana evangélica de Madrid en el marco de una investigación etnográfica acerca de cómo "los fieles" se constituyen en comunidad (Jociles, Devillard, Martínez, Ortiz y Gómez-Ullate, 2002)]*
>
> Hoy he asistido al primer estudio bíblico, y allí había mayoritariamente mujeres y todas mayores de 30 años. Se trata el tema de la eutanasia y hay diferentes opiniones, pero cuando habla Juani todas parecen escucharla con atención. A las 18:00 h. acaba, y Juani se dirige a mí y se presenta: "Me llamo Juani Benito, tú Miriam, ¿verdad?". Asiento con la cabeza y me pregunta qué quiero investigar. Se lo comento y me dice que está bien y que sería interesante. Me dice que si, cuando acabe, se lo dejaré leer, y le digo que sí. (¡Qué iba a hacer!).

Además de lo señalado, en este fragmento se presenta una descripción superficial de las prácticas observadas. Llama la atención que, en un registro que sólo incluye lo que se dice, no se describan las opiniones (sobre la eutanasia) expresadas por cada una de las mujeres que participan en el "estudio bíblico" mencionado. Tampoco se registra cómo las expresan, en qué momento, cómo se dirigen unas a otras, cuáles son las reacciones de las demás, dónde se ubica cada una de ellas, cuántas están reunidas, en qué medida superan los 30 años, o en qué proporción son mayoría, cómo son y quiénes son, etc. Faltan, pues, datos imprescindibles para saber qué estaba ocurriendo en el "estudio bíblico" y para analizar cómo las prácticas de los participantes contribuían a constituirlos en comunidad.

Por otro lado, cuando el observador participante se enfrenta a los discursos de los agentes sociales o "los informantes", incluso cuando cuida que haya cierto equilibrio entre los aspectos verbales y no verbales de la acción social que observa y describe, corre ciertos riesgos derivados de no distinguir suficientemente estos discursos —que vehiculan una perspectiva que suele calificarse como *emic* en antropología social—, de su

propio discurso, es decir, de la perspectiva *etic* desde la cual el investigador objetiva las prácticas sociales que estudia.[29]

3) Uno de esos riesgos consiste en *proyectar su propia perspectiva —esto es, sus palabras, categorías cognitivas, interpretaciones o explicaciones, énfasis, intereses...—, sobre aquéllas que atribuye a los agentes sociales*. Y así, cuando crea estar analizando y dotando de sentido a aquéllas, estará, en realidad, analizando y dando sentido a su modo particular de clasificar la realidad, de otorgar relevancia a algunas cosas y, en definitiva, de pensar el mundo.[30] Una manera común de correr este riesgo es "inventarse diálogos", es decir, reconstruir en estilo directo amplios discursos de los sujetos, que la memoria humana no puede recordar exactamente, registrándolos como si fueran palabras literales —que realmente no lo son ni pueden serlo por no haber sido grabadas—. El problema surge cuando esas palabras se toman como las dichas por los agentes sociales, se escriben entrecomilladas y pasan a analizarse para conocer los puntos de vista "nativos". Es posible apreciarlo en el siguiente fragmento de diario de campo. Allí, el observador pone, en boca de la presidenta de una asociación de vecinos, un discurso reconstruido a partir de la imagen populista que se ha forjado de ella. Para ello utiliza expresiones que le pertenecen a él, y no a la presidenta: "que llegue a la gente", "que enganche", "barrio", etc.:

> *[Extracto de Diario de Campo: observación participante en la reunión de una asociación vecinal de Talavera de la Reina (España) realizada en el marco de una investigación etnográfica sobre la construcción social de la vecindad (Jociles, Devillard, Martínez, Ortiz y Gómez-Ullate, 2002)]*
>
> El miércoles voy a la reunión y, hasta que no llega la presidenta, no empieza. En otra ocasión, en que no pudo venir, la llevó el vicepresidente, pero el tono y la dinámica es ahora totalmente distinta: "Lo siento, vengo de una reunión en Toledo —se disculpa la presidenta—, y no he podido

[29] Acerca de la distinción *emic*/*etic*, véase Pike (1967).

[30] O, lo que es lo mismo, proyecta en el otro lo que —a partir de sus presupuestos previos— considera que ese otro dice o hace.

> llegar antes. Hoy el tema principal es discutir y proponer las actividades, y un primer boceto para las fiestas del barrio. Tiene que ser algo que llegue a la gente, que enganche. Tenemos que montar alguna actividad con niños y con jóvenes, ya que con ellos ya no se hace casi nada. Y claro que rompen cosas, pero todos lo hemos hecho y es lógico que quieran disfrutar de su edad... La semana que viene vemos algo en concreto en el calendario...". En ese momento, irrumpe en la asociación el policía de proximidad. La gente se queda un poco expectante. Saluda y pide permiso para hablar. Se presenta e informa de su tarea en el barrio. El policía se despide comentando que vendrá un día con el comisario jefe para informar y recoger las dudas y sugerencias. Se va. Cuando sale parece que todo vuelve a la normalidad. La gente ha estado muy callada cuando estaba el policía. A Esperanza [la presidenta] no le hace mucha gracia y lo verbaliza: "Pues, a mí, que se presente este señor así porque sí, sin que nadie le haya pedido que venga, no me hace gracia". No todo el mundo pone cara de estar de acuerdo con esa idea, pero no se plantean otras opiniones.

Se podría pensar que la solución es grabar lo que la gente dice, pero surge entonces el problema de omitir en la descripción los aspectos no verbales —y, por tanto, no grabados—, a no ser que paralelamente se vaya también tomando notas de campo sobre ellos. Una dificultad es que los sujetos no siempre conceden permiso para ser grabados —no es éticamente aceptable hacerlo sin él—. Además, muchas veces no es conveniente ni deseable intentar este tipo de registro, porque la grabadora —y más una cámara de vídeo— les recuerda ostensiblemente que están siendo observados, generándose así "el efecto inspector" (Labov, 1976). Se debería restringir el uso de la grabadora o cámara audiovisual a aquellas situaciones —como conferencias o reuniones de trabajo— donde es común o previsible su uso, situaciones que varían según los parámetros culturales.

Como conclusión, *no hay que "inventarse diálogos" o discursos textuales de los sujetos cuyas prácticas se observan*. Es preferible usar el estilo indirecto y consignar entre comillas únicamente aquellas palabras y expresiones que el observador participante está seguro de recordar literalmente, o que ha escrito en sus notas de campo por ha-

ber llamado su atención, o considerado que pueden ser reveladoras de determinada forma de relacionarse con el mundo.

4) Otro riesgo que se deriva de no distinguir suficientemente la perspectiva *emic* de la *etic* es el que opera de forma inversa al anterior. Consiste en *proyectar el lenguaje, las categorías, las interpretaciones o las explicaciones de los agentes sociales en el discurso del etnógrafo*, que pasa a calificar la realidad con ese lenguaje, y a recortarla y entenderla, sin mayor problematización, a partir de dichas categorías, interpretaciones o explicaciones. Valga un ejemplo. Conceptos como "macho", "carroza", "loca", "gay" o "reprimido" (Guasch, 1995), utilizados para clasificar, de forma diferente, a hombres que tienen relaciones sexuales con hombres, son propios de los actores sociales que actúan en ciertos escenarios gays. Así, el etnógrafo que observase en dichos escenarios, debería dejar claro cuál es el origen de estos términos, para pasar después a analizar: quiénes los utilizan, en qué contextos discursivos, quiénes introducen variaciones en su significado según las situaciones y personas a las que los aplican, qué efectos performativos tiene su uso, etc. Pero no deberá asumirlos como dados, o acudir a ellos para entender, a través de su prisma, lo que ocurre en dichos escenarios o les sucede a los colectivos aludidos, presentándolos exclusivamente desde la perspectiva *emic*; deberá, pues, complementarla con la *etic*. Y lo mismo cabría decir de la utilización, en ciertos espacios de intervención social, concretamente en los educativos, de conceptos como "integración", "interculturalidad" o "identidad étnica"; o de los conceptos de "prácticas sostenibles con el medio ambiente" o "participación local" en los programas de cooperación al desarrollo.

Esta necesidad metodológica de distinguir —por ejemplo, con comillas— entre las categorías *emic*, o expresiones literales de los sujetos, y las categorías *etic* del investigador, es equivalente a la necesidad de *identificar la fuente de las inferencias* que el etnógrafo consigna en su diario de campo. *No hacerlo impide poder establecer después de dónde provienen*: si de observaciones realizadas por él, o de las definiciones que los propios sujetos hacen de la realidad en que están implicados. Veamos el siguiente fragmento extraído de un diario de campo. En él,

las inferencias consignadas por la etnógrafa en su diario parecieran proceder de datos apegados al terreno; pero la manera en que la investigadora presenta estas inferencias no permite saber con certidumbre de dónde se extraen (de observaciones llevadas a cabo por ella misma, de las definiciones de los propios actores sociales, etc.):

> *[Extracto de Diario de Campo: observación participante en una empresa de nuevas tecnologías de Madrid realizada en el marco de una investigación sobre la creación de relaciones laborales en este tipo empresas (Jociles, Devillard, Martínez, Ortiz y Gómez-Ullate, 2002)]*
>
> Tengo que señalar que a Carlos, Joaquín y Gabriel nadie les dio un paseo para que conocieran la empresa y los trabajadores. Simplemente, en las reuniones que suele tener, los lunes, cada trabajador con su jefe inmediato, se les informó de su llegada.

El "dato" consignado en el extracto anterior proviene, en realidad, de una conversación entablada entre los sujetos mencionados en él, estando presente la investigadora. Pero, en vez de problematizar dicha conversación, en el sentido de preguntarse sobre lo que se relata en ella y por qué se relata, la etnógrafa toma lo relatado como "el dato" o, en otras palabras, trata como "lo ocurrido" lo que se refiere en esa conversación, y no la conversación misma. Esta manera de proceder supone, en definitiva, tomar a los sujetos como "informantes" que con palabras refieren cosas antes que como agentes sociales que "hacen cosas" con palabras.

A modo de conclusión

Las pautas que se acaban de reseñar son las que, como antropóloga, he ido probando en diferentes investigaciones y, en la medida en que han funcionado, he trabajado también con mis estudiantes. Son pautas útiles cuando se dirigen a conocer las prácticas que desarrollan los agentes sociales en la construcción cotidiana de su realidad y que, en principio, permiten acceder a los procesos en que están involucrados; además, a través de ellas, precisamente, contribuyen a construirlos. Cuando son

otros los propósitos de la investigación, es más que probable que estas pautas no sean útiles o simplemente no se puedan implementar.

Hay que reconocer que existen objetivos en la investigación etnográfica no dirigidos a conocer esos procesos. O investigaciones dirigidas a conocerlos pero que exploran otros aspectos de los mismos —el marco ideológico en que se insertan, las consecuencias sobre las subjetividades de los agentes sociales, la forma en que interpretan las interacciones, etc.— que exigen recurrir a otras técnicas de investigación: entrevista, grupos de discusión, método de los trayectos comentados, etnografía virtual, etc., y, tratándose de observación, a otras pautas. Ahora bien, volviendo al comienzo del capítulo, estas técnicas diferentes de investigación no suplen a la observación participante cuando se trata de conocer las prácticas de los agentes sociales, unas prácticas en torno a cuya reflexión —y me limito a recordarlo— se ha ido construyendo la mejor antropología.

Bibliografía

Agar, Michael, 2006, "An Ethnography By Any Other Name...", *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* [on-line journal], vol. 7 (4), art. 36, disponible en línea: http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/177

Agar, Michael, 1991, "Hacia un lenguaje etnográfico", en Clifford Geertz, James Clifford *et al.*, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, pp. 117-140.

Alonso, Luis Enrique, 1994, "Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa", en Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis, pp. 225-255.

Amezcua, Manuel, 2000, "El trabajo de campo etnográfico en salud. Una aproximación a la observación participante", *Index de Enfermería*, núm. 30, año IX, pp. 30-35.

Bernard, H. Russell, 1994, "Participant Observation", en H. Russell Bernard, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Auantitative Approaches*, 2ª edición, Walnut Creek, California, AltaMira Pres, pp. 342-386.

Bertaux, Daniel, 1993, "La perspectiva biográfica: validez metodológica y potencialidades", en José Marinas y Cristina Santamarina (eds.), *La historia oral: métodos y experiencias*, Madrid, Debate, pp. 149-172.

Bourdieu, Pierre, 1991 [1980], *El sentido práctico*, Barcelona, Taurus.

Cárcamo, Héctor, 2012, *Ciudadanía en la Formación Inicial Docente: Imágenes sobre la formación para la ciudadanía en la escuela y sus procesos de configuración*, Tesis doctoral presentada en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid, disponible en línea: http://eprints.ucm.es/23190/1/T34822.pdf

Coffey, Amanda y Paul Atkinson, 2005, *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante.

Colobrans, Jordi, 2014, "Tecnoantropología y Etnografía Rápida", disponible en línea: http://livinglabing.com/?p=594

Delgado, Juan Manuel y Juan Gutiérrez, 1994, "La teoría de la observación", en Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis, pp. 141-154.

DeMunck, Victor C. y Elisa J. Sobo (eds.), 1998, *Using Methods in the Field: A Practical Introduction and Casebook*, Walnut Creek, California, AltaMira Press.

DeWalt, Kathleen M. y Billie R. DeWalt, 2002, *Participant Observation. A Guide for Fieldworkers,* Plymouth, AltaMira Press.

Díaz de Rada, Ángel, 2011, *El taller del etnógrafo. Materiales y herramientas de investigación en etnografía*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Díaz de Rada, Ángel, 2010, *Cultura, antropología y otras tonterías*, Madrid, Trotta.

Durkheim, Emile, 1887, "La science positive de la morale en Allemagne", *Revue Philosophique*, vol. 24, pp. 33-58, 113-42, 275-84.

Firth, Alan, 2010, "Etnometodología", *Discurso y Sociedad,* vol. 4 (3), pp. 597-614.

García, José Luis, 1991, "¿Qué tienen que ver los españoles con lo que los antropólogos saben de ellos?", en María Cátedra (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*, Gijón, Júcar Universidad, pp. 109-126.

Garfinkel, Harold, 2006 [1967], *Estudios en etnometodología*, Rubí, Barcelona, Anthropos.

Glaser, Barney y Anselm Strauss, 1967, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine.

Goetz, Judith y Margaret LeCompte, 1988, *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*, Madrid, Morata.

Gold, Raymond L., 1958, "Roles in Sociological Field Observations", *Social Forces*, vol. 36, pp. 217-223.

Guasch, Óscar, 1995, *La sociedad rosa*, Barcelona, Anagrama.

Guba, Egon G., 1989 [1981], "Criterios de credibilidad en la investigación naturalística", en José Gimeno Sacristán y Ángel Pérez Gómez (eds.), *La enseñanza: su teoría y su práctica*, Madrid, Akal, pp. 148-165.

Guber, Rosana, 2001, "Observación participante", en Rosana Guber, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, pp. 55-74.

Hammersely, Martyn y Paul Atkinson, 1994 [1983], *Etnografía. Métodos de investigación* (2ª edición de 2001), Barcelona, Paidós.

Hannerz, Ulf, 2003, "Being there... and there... and there! Reflections on multisite ethnography", *Ethnography*, vol. 4 (2), pp. 201-216.

Hymes, Dell, 1993, "¿Qué es la etnografía?", en Honorio Velasco, F. Javier García y Ángel Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 175-195.

Ibáñez, Jesús, 1979, *Más allá de la sociología. El grupo de discusión, técnica y crítica*, Madrid, Siglo XXI, pp. 333-351.

Ingold, Tim, 2013, "Knowing from the inside", en Tim Ingold, *Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, Oxon, Routledge, pp. 1-15.

Jociles, María Isabel, 2005/2006, "La imposición de los puntos de vista durante la entrevista etnográfica", *Antropología Portuguesa*, núms., 22/23, pp. 9-40.

Jociles, María Isabel, 2002, "Contexto etnográfico y uso de las técnicas de investigación de antropología social", en Isabel de la Cruz (coord.), *Introducción a la antropología para la intervención social*, Valencia, Tirant lo Blanc, pp. 86-120.

Jociles, María Isabel, 1999a, "Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico", *Gazeta de Antropología*, núm. 15, Art. 01, disponible en línea: http://hdl.handle.net/10481/7524

Jociles, María Isabel, 1999b, "Observación participante y distancia antropológica", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 54 (2), pp. 5-58.

Jociles, María Isabel y María José Devillard (drs.); Paula Martínez, Manuel Ortiz y Martín Gómez-Ullate (invest.), 2002, *Prácticas de Antropología Social: Material Didáctico para trabajar la Observación Etnográfica y el Diario de Campo.* Texto inédito.

Jociles, María Isabel y Adela María Franzé, 2008, "En busca de los procesos socio-educativos perdidos y de una metodología capaz de recuperarlos", en María Isabel Jociles y Adela Franzé (eds.), *¿Es la escuela el problema? Perspectivas socio-antropológicas de etnografía y educación*, Madrid, Trotta, pp. 15-23.

Jociles, María Isabel, Adela María Franzé y David Poveda, 2012, "La construcción de la desigualdad educativa en educación secundaria: el papel del Departamento de Orientación", en Javier García Castaño y Antonia Olmos Alcaraz (eds.), *Segregaciones y construcción de la diferencia en la escuela*, Madrid, Trotta, pp. 137-143.

Junker, Buford, 1960, *Field Work: An Introduction of Social Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.

Kawulich, Barbara B., 2006, "La observación participante como método de recolección de datos", en *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* [on-line journal], vol. 6 (2), Art. 43, disponible en línea: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0502430.

Labov, William, 1976, *Sociolingüistique*, Paris, Minuit.

Lahire, Bernard, 2008, "Un sociólogo en el aula: objetos en juego y modalidades", en María Isabel Jociles y Adela Franzé (eds.), *¿Es la escuela el problema? Perspectivas socio-antropológicas de etnografía y educación,* Madrid, Trotta, pp. 49-60.

Laplantine, François, 1996, "Introducción" y "La etnografía como actividad perceptiva: la mirada", en François Laplantine*, La description etnographique*, Paris, Éditions Nathan, pp. 7-25.

Lincoln, Yvonna S. y Egon G. Guba, 1985, *Naturalistic Inquiry,* Beverly Hills, California, Sage.

Malinowski, Bronilaw, 1973 [1922], *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península.

Marcus, George, 1995, "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography", *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 95-117.

Marshall, Catherine y Gretcher Rossman, 1989, *Designing Qualitative Research*, Newburry Park California, Sage.

Merriam, Sharan B., 1998, *Qualitative Research and Case Study Applications in Education*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers.

Merton, Robert, 1965, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon.

Nadel, S. Frederick, 1974 [1951], "El uso de informantes" y "El uso del lenguaje", en S. Frederick Nadel, *Fundamentos de antropología social*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, pp. 47-60.

Ogbu, John U., 1993 [1981], "Etnografía escolar. Una aproximación a nivel múltiple", en Honorio Velasco, F. Javier García y Ángel Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Madrid, Trotta, pp. 145-174.

Piette, Albert, 1996, *Ethnographie de l´action*, Paris, Éditions Métailié.

Pike, Kenneth, 1967, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Paris, Mouton-Janua Linguarum.

Polsky, Ned, 1969, *Garden City*, New York, Doubleday, Anchor Books.

Poveda, David, María Isabel Jociles y Ana María Rivas, 2011, "Monoparentalidad por elección procesos de socialización de los hijos/as en un modelo familiar no convencional", *Athenea Digital,* núm. 11 (2), pp. 133-154.

Ruiz Olabuénaga, J. Ignacio y María Antonia Ispizua Uribarri, 1989, *La descodificación de la vida cotidiana. Métodos de investigación cualitativa*, Bilbao, Universidad de Deusto.

San Román, Teresa, 1996, "De la intuición a la contrastación: el trabajo de campo en la antropología y en la formación de los nuevos antropólogos", en Aurora González (coord.), *Epistemología y método*, Zaragoza, VII Congreso de Antropología Social, pp. 167-178.

Scheper-Hughes, Nancy, 1999 [1989], *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona, Ariel.

Schütz, Alfred, 1993 [1932], *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva,* Barcelona, Paidós.

Schütz, Alfred, 1964, "The Stranger: An Essay in Social Psycology", en Alfred Schutz (comp.), *Collected Papers*, vol. II, La Haya, Matinus Nijhoff.

Searle, John R., 1990 [1969], *Actos de habla*, Barcelona, Planeta-Agostini.

Schensul, Stephen L., Jean J. Schensul y Margaret LeCompte, 1999, *Essential Ethnographic Methods: Observations, Interviews, and Questionnaires*, Walnut Creek, California, AltaMira Press.

Spradley, James P., 1980, *Participant Observation,* New York, Holt, Rinehart and Winston.

Stocking, George W., 1993 [1983], "La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski", en Honorio Velasco, F. Javier García y Ángel Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Madrid, Trotta, pp. 43-93.

Strauss, Anselm y Juliet Corbin, 2002, *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Medellín, Publicaciones de la Universidad de Antioquía.

Taylor, Steven J. y Robert Bodgan, 1992, "La observación participante en el campo", en Steven J. Taylor y Robert Bodgan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*, Barcelona, Paidós Ibérica.

Tyler, Stephen, 1984, "The Vision Quest in the West, or What the Mind's Eye Sees", *Journal of Anthropological Research*, vol. 40 (1), pp. 23-40.

Wilcox, Kathleen, 1993 [1982], "La etnografía como una metodología y su aplicación al estudio de la escuela: una revisión", en Honorio Velasco, F. Javier García y Ángel Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Madrid, Trotta, pp. 95-126.

Wolcott, Harry, 1993 [1985], "Sobre la intención etnográfica", en Honorio Velasco, F. Javier García Castaño y Ángel Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Madrid, Trotta, pp. 127-144.

Los documentos históricos y el trabajo de campo etnográfico

John Monaghan*

Los documentos, su valor etnográfico

En su obra clásica *Los argonautas del Pacífico occidental*, Malinowski (1922) afirma que el etnógrafo no debe pensar que los datos llegan por sí solos; antes bien, debe convertirse en "un cazador activo". En el primer capítulo, Malinowski reflexiona acerca de lo que se necesita para ser un buen "cazador", lo que hoy reconocemos como axiomas básicos de nuestra metodología, como la práctica de vivir durante largo tiempo entre la gente estudiada, aprender la lengua y participar en sus actividades.[1] Sin embargo, Malinowski no agrega nada acerca de otra práctica que en mi experiencia es necesaria para llevar a cabo un trabajo de campo exitoso: me refiero a la habilidad del investigador para hacer buenas preguntas.

Es cierto que Malinowski dijo que la etnografía debía estar basada en la teoría, y también que la teoría constituye la fuente última de nuestras preguntas. Pero debe precisarse que las preguntas que hacemos durante el trabajo de campo son muy distintas de las preguntas teóricas que debatimos en nuestras instituciones académicas. Como escribió Radcliffe-Brown, lo que nos interesa sobre el terreno son "las relaciones concretas entre Tom, Dick y Harry", no "sus formas genéricas" (Radcliff-Brown, 1952). El problema es que en el trabajo de campo muchas veces es difícil saber, por ejemplo, lo que uno debe preguntarle a Tom, o si Dick constituye la mejor fuente de información, o si Harry tiene intereses particulares que condicionan lo que nos cuenta.

* Department of Anthropology, University of Illinois, Chicago.

1 Básicamente, los principios, premisas metodológicas y lineamientos contenidos en su Introducción, titulada "Objeto, método y finalidad de esta investigación" (Malinowski, 1961 [1922]).

Mi experiencia me lleva a pensar que se pueden utilizar los documentos históricos para convertirse en un mejor "cazador". Está bien establecido en la etnohistoria que mediante los documentos llega uno a entender procesos sociales que se desarrollan a largo plazo, y nos ayudan a ver cómo la sociedad se encuentra en constante proceso de creación. Pero en el trabajo de campo los documentos también tienen otras virtudes: constituyen una fuente fértil de preguntas, permiten definir temáticas que les preocupan a nuestros interlocutores, ayudan a identificar informantes clave o a definir puntos de partida para entablar conversaciones muy productivas. También contribuyen a crear relaciones de confianza y constituyen un importante recurso de reciprocidad con las personas o poblaciones en las que residimos. En suma, si se apoya en investigación de archivo, el trabajo de campo puede ofrecer resultados que serían difíciles de obtener recurriendo exclusivamente a la etnografía.

En adelante voy a desarrollar estos planteamientos con algunos ejemplos ilustrativos extraídos de mis propias investigaciones sobre el terreno realizadas en dos regiones de Mesoamérica: una efectuada en Guatemala y otra en México.

El empleo de documentos para realizar un trabajo de campo más eficaz

En su estudio acerca de la impartición de justicia en un pueblo zapoteca, Laura Nader halló que el sistema jurídico no se orientaba a descubrir quién tenía razón en un pleito, sino que buscaba armonizar los intereses con el fin de que las partes implicadas pudieran seguir viviendo en paz, algo de suma importancia en una comunidad pequeña. La autora, que asistió durante más de un año a numerosos juicios en el edificio municipal, percibió que el edificio tenía un archivo lleno de documentos e indicó la pertinencia de que alguien fuese a estudiarlos; muchos eran expedientes judiciales (Nader, 1991). Y cabe preguntarse, ¿por qué no los consultó?

En parte, la respuesta es que Nader realizaba un estudio estructural y no histórico. Pero su actitud representa también un legado de los primeros etnógrafos, como Malinowski y Radcliffe-Brown, que estudiaron socie-

dades "primitivas", donde no existía tradición de escritura y la mayoría de la población era ágrafa. Exceptuando la organización del viaje y el abastecimiento, había poco que uno pudiera hacer para prepararse. La lengua se aprendía en el campo; había como mucho uno o dos expertos en el área elegida, y las fuentes escritas sobre el grupo eran escasas o inexistentes. Cuando los antropólogos empezaron a estudiar sociedades campesinas como las existentes en Mesoamérica, continuaron actuando de la misma manera, aún cuando encontraban archivos con información valiosa, como en el caso de Nader en la Sierra Zapoteca. En Mesoamérica, una de las pocas áreas culturales donde se inventó la escritura, la tradición metodológica de ignorar los documentos derivó, como en muchas otras regiones, en un modelo regido por la división del trabajo. A los historiadores les competía la labor archivística, mientras que los antropólogos realizaban trabajo de campo.

Afortunadamente esta división del trabajo no parece hoy tan rígida como en el pasado y se asume que una investigación de archivo puede complementar la labor etnográfica –aunque, hay que decirlo, todavía son pocos los etnógrafos que recurren a los documentos–. Una consulta archivística previa logra, sin duda, que el trabajo de campo sea más eficaz.

Ofrezco a continuación un ejemplo extraído de la comparación de dos investigaciones propias: una donde no consulté documentos históricos antes de realizar trabajo de campo y otra donde sí los revisé con anterioridad.

Efectué mi primer trabajo de campo en el pueblo maya de Sacapulas, en Guatemala.[2] Estudié la organización de sus cinco cantones. Comparado con otros aspectos de la organización social mesoamericana, nuestro entendimiento de las formas y significados que adoptan los grupos tradicionales dentro de la comunidad está poco desarrollado. La gente de Sacapulas era muy amable y contestaba con detalle a mis preguntas. Pero me costó mucho trabajo entender su división territorial. Al principio me pareció que los sacapultecos no tenían ideas muy claras sobre las colindancias de los cantones. Un señor con experiencia en puestos civiles y religiosos me explicó que el lindero del cantón San Pedro estaba cerca de la plaza central, pero otro vecino de igual edad y experiencia afirmó que quedaba a kilómetros del centro. Complicando

[2] Acerca de esta investigación, puede consultarse Hill y Monaghan (1987).

la situación, un tercer habitante indicó que el territorio que según el primer hombre pertenecía a San Pedro era, hoy en día, el territorio de otros dos cantones: San Sebastián y Santiago. Después de varias semanas, por fin, reparé en que no había contradicción. Mi problema era que desconocía que el centro del pueblo estaba en el territorio de los cantones de San Sebastián y Santiago (ambos mantenían un alto nivel de asociación). El centro se situó allí en la época colonial, al hacer los españoles una congregación de grupos territoriales llamados *chinimitlas*. Los *chinimitales*, hoy conocidos como cantones, se concentraron en un centro, aunque cada *chinimital* mantenía el control sobre su antiguo territorio. En el centro se establecieron cinco barrios que se correspondían con los cantones. Cuando estuve allí, mucha gente tenía dos casas: una en su cantón y otra en su barrio, a excepción de San Sebastian y Santiago. Con frecuencia, los sacapultecos no distinguían claramente entre cantón y barrio, refiriéndose a ambos con el nombre del santo respectivo. Por lo tanto, al responder a mis preguntas, los tres hombres mencionados en el ejemplo tenían razón. El primero se refirió al barrio –dentro del centro– que lleva el nombre de San Pedro. El segundo aludió al territorio del cantón San Pedro que queda a cierta distancia del centro y colinda con San Sebastián y Santiago. Y el tercero habló del territorio de los cantones de San Sebastián y Santiago donde se situaba el barrio de San Pedro.

En otra ocasión tuve oportunidad de realizar trabajo de campo en Santiago Chazumba, un municipio de la Mixteca Baja, Oaxaca. Pero a diferencia de mi investigación en Sacapulas, antes de viajar a Chazumba consulté varios archivos que albergaban material sobre el pueblo y sus agencias (principalmente el Archivo de la Reforma Agraria, el Archivo del Estado de Oaxaca y la Relación Pública de la Propiedad de Oaxaca). Gracias a las tres fuentes, descubrí que en Chazumba existían cinco grupos territoriales basados en la propiedad. Pero no tenían nada que ver con *chinimitales* ni con otras divisiones antiguas, como sucedía en Sacapulas. Por el contrario, los grupos territoriales de Chazumba se formaron en la segunda mitad del siglo XIX y a principios del XX.

A comienzos del siglo XIX casi todo el territorio de Chazumba era un cacicazgo, una forma de propiedad similar al mayorazgo. Pero los

liberales suprimieron este tipo de propiedad, y a lo largo del siglo la familia Bautista y Guzmán, que poseía el cacicazgo de Chazumba, vendió parte de sus terrenos. Los compradores, miembros de la comunidad de Chazumba, no lo adquirieron para sí, sino mancomunadamente. Durante el siglo XIX, los Bautista y Guzmán vendieron terrenos a ciudadanos de Chazumba en cinco ocasiones.

Varias veces los compradores fueron arrendadores de terrenos de los Bautista y Guzmán y residían cerca. Para comprarlos, formaron una asociación –hoy conocida como Sociedad Agrícola–, dotada de una mesa directiva elegida por sus miembros. Cada miembro aportó una cierta cantidad de dinero y recibió a cambio un lote de tierra proporcional. Además de terrenos de cultivo, había montes, pastos y bosque indivisos, que todo miembro de la Sociedad Agrícola podía usar. Fueron surgiendo otras sociedades agrícolas, cada una designada con un nombre, y aunque hoy sus miembros suelen residir en la propiedad que adquirieron sus ancestros, esto no sucede en todos los casos.

Como se puede apreciar, la situación es bastante complicada y es probable que un etnógrafo que llegase al pueblo sin saber nada de las ventas de los Bautista y Guzmán o de las sociedades agrícolas invertiría muchos días tratando de entender su forma básica de organización. Pero, a diferencia de Sacapulas, yo contaba de antemano con datos fundamentales sobre las divisiones en Chazumba. Podía formular preguntas muy precisas sobre las sociedades agrícolas y descubrir –en un par de días, por ejemplo– que había pobladores que pertenecía a más de una sociedad; otros que vivían en Chazumba pero que no pertenecían a ninguna, y miembros de otras comunidades que participaban de algunas sociedades agrícolas; y apreciar también que las mesas directivas de ciertas sociedades agrícolas contaban con poderes formidables dentro del municipio. No perdí el tiempo tratando de discernir la división territorial de las sociedades, sus nombres, sus orígenes u otras características básicas, y no me enfrenté tampoco a respuestas que parecieran contradictorias. Una fuente de confusión potencial en Chazumba, similar a la de Sacapulas, se debió al hecho de que el centro de Chazumba se sitúa en el territorio de una de las cinco Sociedades Agrícolas.

En éste y en los siguientes ejemplos se aprecia que las investigaciones etnográficas e históricas no están separadas por una estricta división del trabajo. De manera conjunta, los documentos históricos disponibles me permitieron efectuar un trabajo de campo muy productivo y la etnografía me ayudó a ampliar la información consignada en los archivos, y a veces incluso a completar la narrativa histórica con información que no figuraba en los documentos. Sin embargo, hay que ser prudentes y no concebir esta práctica como una hibridación novedosa. Debemos recordar que el sustantivo "historia" (ἱστορία) significaba, en opinión de Heródoto, "encuesta" o "investigación", y que para la redacción de su *Historia*[3] el autor griego viajó a lo largo del mundo conocido y llevó a cabo, como método distintivo, extensas entrevistas. Para Heródoto, la etnografía y la historia no constituían metodologías pertenecientes a distintos tipos de investigación.

La identificación de informantes o interlocutores "expertos"

Una tarea básica en cualquier trabajo etnográfico es identificar a quienes poseen un conocimiento informado acerca del tema del que se investiga. Por ejemplo, si uno visita Chicago para estudiar el sistema legal de mi ciudad, yo resultaría un interlocutor pobre: sería mucho mejor empezar entrevistando a un juez o a un abogado, antes que a un antropólogo. De igual manera, si uno viaja a una comunidad de la Mixteca habrá ciertos individuos que tendrán muchos más conocimientos sobre el comercio, la producción de artesanías, los vínculos de parentesco o las oraciones rezadas en los rituales que otros. En la mayoría de los casos, el etnógrafo puede solicitar la identidad de estos expertos a cualquier persona del pueblo. Pero existen ciertos temas de los que no está bien difundida la identidad de los expertos. Los documentos nos pueden ayudar en esta situación.

El pueblo de Suchitepec, situado en la Mixteca Baja, ha tenido una historia agrícola compleja. A comienzos del siglo XIX era un cacicazgo.

[3] Sobre esta obra, véase la cuidadosa edición, en cinco volúmenes, de la editorial Gredos (1981).

Como en el caso de Chazumba, Suchitepec empezó a adquirir los terrenos de la familia del cacique en la segunda mitad del XIX y la primera del XX. Con la Reforma Agraria, el pueblo se dividió entre aquellos que querían seguir comprando terrenos a los descendientes del cacique y los que deseban obtener los terrenos a través, primero, de una restitución y, después, de una dotación. Los documentos históricos ilustran cómo aumentó el desacuerdo. Aunque Suchitepec recibió una dotación en 1936, el pleito por los terrenos adquirió un tono muy serio entre los vecinos y duró 25 años. De acuerdo con los documentos, fue en 1961 cuando por fin se alcanzó una reconciliación que terminó con el pleito.

Yo estaba interesado en realizar una investigación sobre el origen del pleito y cómo los pobladores llegaron a reconciliarse después de décadas de penosa división. Al llegar a Suchitepec, entrevisté a las autoridades y no pudieron decirme mucho acerca de los orígenes de la división (aunque sí me hablaron sobre los dos "partidos": el PRI y el PAN). Tampoco sabían demasiado sobre la reconciliación de 1961. Llevé conmigo una lista con los diferentes actores del conflicto extraída de los documentos del archivo de la Reforma Agraria y se la entregué a las autoridades. Pedí que me dijeran si alguno de los que aparecían allí todavía vivían en el pueblo. De un total de veintitantos nombres, aún vivían dos hombres, ya muy ancianos: el señor Arias, uno de los responsables del acuerdo de 1961 que resolvió los problemas y actuó como representante del ejido, y el señor Villagómez, un descendiente de los caciques dueños de los terrenos. Los dos señores, identificados con los documentos del archivo, iban a resultar muy valiosos para clarificar la situación, adquiriendo incluso el estatus de interlocutores clave.

Las autoridades me llevaron a la vivienda del señor Arias, donde lo entrevisté; después visité el rancho del señor Villagómez. Durante varias horas conversé con ellos y me hablaron de los distintos tipos de propiedad que existían en Suchitepec (cacicazgo, fundo legal, sociedad agrícola, pequeña propiedad) y de sus extensiones en el periodo anterior a la Revolución. El ejido se conformaba por terrenos obtenidos del cacicazgo. Aunque el ejido abarcaba aproximadamente la mitad de la extensión del cacicazgo, el señor Arias me explicó que el territorio tenía muy poca agua (es una región árida) y que no había pasto suficiente

para los animales de los ejidatarios. El primer comisariado del ejido, que se quedaría en el puesto hasta 1960, solicitó, mediante la ayuda del padre del señor Arias y de otros líderes, una ampliación del ejido. Querían que tal ampliación abarcase el terreno de la Sociedad Agrícola y lo que quedaba del cacicazgo. El señor Villagómez me informó que los ejiditarios también empezaron a invadir porciones del cacicazgo y propiedades particulares, animados, en parte, por representantes del Secretariado de la Reforma Agraria. Esto provocó la disputa que dividió al pueblo. Durante este tiempo –solicitaron la ampliación en 1936– todo se fraccionó. Los ejidatarios controlaron la oficina del Comisariado mientras los de la Sociedad Agrícola y los dueños de las propiedades controlaron el municipio. La situación estuvo marcada por la violencia y los abusos de poder. En 1940 y 1950, los que solicitaban el ejido y su ampliación empezaron a afiliarse con el PRI, mientras que los caciques y miembros de la sociedad agrícola se alinearon con el PAN, el partido que defendió la propiedad particular, y también recibieron el apoyo de la Iglesia Católica, que percibió la educación socialista como una amenaza.

Cuando el viejo líder del ejido falleció, los caciques vendieron la mayor parte de su propiedad. El señor Arias y otros vecinos, líderes de ambos bandos, trataron entonces de resolver los problemas. La reconciliación partió de un reconocimiento de las injusticias sufridas. En palabras del señor Arias: "Hablaron los compañeros de aquí y muchos de allá. '¡Cómo nos van a quitar estos terrenos si los compraron con su dinero…! Acá, de voluntad, les podemos dar alguna partecita para que entremos en cristiana convivencia como gente, como ciudadanos, no queriéndonos empobrecer ni unos ni otros'." Así firmaron un acuerdo donde los ejidatarios prometían respetar los derechos de propiedad particular de los pocos terrenos que conservaron los caciques, e incluso los de la Sociedad Agrícola. A su vez, los miembros de la Sociedad Agrícola permitieron el empleo de sus pastos a los ejidatarios y un mayor acceso al agua que controlaban.

Pregunté a los dos señores que a qué se debería este cambio de sentido. Me dijeron que no fue estrictamente un acto de caridad cristiana por parte de los miembros de los distintos bandos. Años antes

del acuerdo, los ejidatarios y algunos miembros de la Sociedad Agrícola adquirieron terrenos a los descendientes de los caciques. De esta manera, ya existía una base de cooperación antes de 1961. El asunto era urgente, pues otro pueblo, colindante con el cacicazgo, había solicitado su propia ampliación y los estudios previos señalaron al cacicazgo como fuente posible de la dotación. Buscando no perder la propiedad, los pobladores de Suchitepec sólo compraron terrenos y formaron una organización llamada "La Sociedad Colectivo-Ejidal Compradora de Suchitepec". Durante esos años los ejidatarios no adquirieron terrenos; hubo representantes del Departamento de Asuntos Agrarios que se opusieron. En todo caso, habría sido difícil que los ejidatarios denunciasen a la Sociedad Agrícola de Suchitepec si también eran dueños de propiedad particular (aunque solicitaron a la Secretaría de la Reforma Agraria el envío de un inginero para incorporar el terreno comprado en el ejido, pero no quisieron porque se disputó una porción con el pueblo colindante, y no fue establecido quién tenía derecho al mismo).

Gracias a los documentos del archivo –ésta es la enseñanza del caso– me fue posible identificar, en poco tiempo, a un par de personajes del pueblo que se desempeñaron como actores principales en ciertos eventos y procesos clave de la vida política de Suchitepec. Tal vez, desarrollando una estancia de campo prolongada en la comunidad, otro etnógrafo que desconociese la información de los archivos hubiese podido identificar, tarde o temprano, a los señores Arias y Villagómez, y efectuado en consecuencia entrevistas similares a las mías. Pero hay que insistir en que ninguna de las autoridades del municipio era consciente de los roles que estos señores desempeñaron en dichos acontecimientos, ni entendían tampoco los detalles de la reconciliación de 1961. Dado que mi proyecto revestía un carácter regional y abarcaba toda la Mixteca, no me resultaba posible permanecer varios meses en un mismo pueblo. En un caso como éste, recurrir a los documentos del archivo no sólo me ayudó a identificar a los expertos, sino que, además, como sucedió en la investigación de Chazuma, me permitió emplear el tiempo con que contaba para el trabajo de campo de manera más eficiente.

Conversar en campo en torno a los documentos

Hasta ahora me he centrado en el empleo de documentos para obtener datos que resultan difíciles de recabar mediante la etnografía. Dichos datos nos proporcionan un contexto para formular preguntas más profundas y por lo tanto para efectuar un trabajo de campo más eficaz. Pero los documentos también pueden servir como base de conversaciones esclarecedoras. Algunos ejemplos reveladores los ofrecen aquellos colegas que llevan consigo copias de códices o lienzos a las comunidades indígenas. Con el facsímil pictórico en mano –objeto de gran interés para los pobladores– los investigadores pueden realizar entrevistas muy fructíferas y productivas. La contribución de los habitantes de regiones donde se crearon los documentos ha permitido a los antropólogos identificar ciertos signos plasmados en ellos como lugares específicos del paisaje. Con dicha metodología de campo han otorgado a las relaciones históricas y mitológicas de los códices y lienzos una dimensión espacial. En este sentido, muchas veces estas conversaciones generadas en torno a documentos abordan, durante su desarrollo, e inesperadamente, temas relacionados con la historia, la religión, la organización social y un largo etcétera.

Las conversaciones no tienen por qué estar limitadas necesariamente a códices y lienzos, sino que pueden girar en torno a cualquier tipo de registro escrito. Trabajé un tiempo en el archivo judicial de Tlaxiaco, antes de que se llevaran los documentos históricos a un archivo central de Oaxaca. Como la oficina del archivo cerraba los fines de semana, yo aprovechaba el tiempo para visitar los pueblos del distrito donde vivían mis amistades. Durante el viaje a un pueblo del suroeste, permanecí un fin de semana en la casa de un compadre. Preguntó por mi trabajo de archivo y le conté que éste guardaba documentos interesantes sobre el sufrimiento de su pueblo durante los conflictos de límites entre 1920 y 1940. Hoy los habitantes se refieren a este tiempo como “la Guerra”, cuando combatieron contra varios pueblos vecinos. En la época de “la Guerra” hubo invasiones, robo de animales, destrucción de propiedades y un elevado número de muertos. Hoy existe todavía una franja de terreno en disputa y nadie puede sembrar allí porque

del otro lado no tardarían en atacar a los trabajadores. A este respecto, hallé en el archivo judicial un extenso documento que ofrece detalles de una invasión que sufrió el pueblo en 1940. Narra cómo de noche los enemigos penetraron hasta el centro: quemaron casas, robaron chivos, mulas y otros animales, y secuestraron además a niñas y mujeres jóvenes. El expediente empieza incluyendo telegramas enviados a las autoridades judiciales y al secretario informándoles del ataque al pueblo, y continúa con un extenso relato, firmado por las autoridades, refiriendo cuantiosos detalles de lo sucedido.

Mi compadre me miró incrédulo. Nunca lo había escuchado. Sabía de mujeres que, de niñas, habían sido secuestradas en las comunidades enemigas. Pero nada acerca de niñas que hubiesen sido secuestradas en su propio pueblo. Afortunadamente, en ese momento llegó su abuelo y mi compadre le preguntó al respecto. El anciano había sido presidente municipal en aquel tiempo. Tras referirle la información consignada en el archivo, nos aclaró que los enemigos nunca llegaron al centro. Rompió a reír al preguntarle sobre el documento judicial con su detallada enumeración de las cifras de animales robados, casas quemadas y víctimas humanas. Entre carcajadas, no dejaba de repetir, moviendo la cabeza y sorprendiéndonos: "No pasó, no pasó…"

Como indiqué anteriormente, hasta ahora hemos tendido a considerar los documentos históricos únicamente como una fuente *positiva*, es decir, suministradora de datos verdaderos, verídicos, difíciles o imposibles de obtener por otros medios, y que podríamos usar en consecuencia como una guía o complemento para el trabajo de campo etnográfico. Pero las fuentes documentales también incluyen omisiones y mentiras; pueden contener engaños flagrantes. No obstante, al ser combinadas con el trabajo de campo etnográfico, hasta las fuentes documentales consideradas como falsas pueden ofrecer información muy interesante, o incluso servir como un referente con el cual, a través de la conversación etnográfica, obtenerla.

Como aclaró el abuelo de mi compadre, lo que sí ocurrió en 1940 fue que los habitantes de su comunidad se reunieron para atacar a uno de los pueblos enemigos. Eran casi cien hombres y escogieron cierta noche sin luna, y una ruta que les permitiría combatir en una direc-

ción inesperada. No llevaban luz y caminaron durante horas. La noche era muy oscura y andaban "como ciegos". Tuvieron que subir un cerro, bajar una barranca, seguir durante kilómeteros y después ascender una montaña para sorprender al enemigo con un ataque procedente del sur, y no del norte. Los hombres llevaban consigo un largo mecate sujeto al cinturón del líder y lo agarraban para evitar perderse. Sin embargo, algunos hombres tropezaron, cayeron, y las heridas les impidieron continuar.

Por fin, todos lograron la posición de combate. Cuando aún estaba oscuro pero comenzaba a clarear, atacaron sin que el enemigo los percibiera. Ya en el pueblo, dispararon sobre los hombres que salían de las casas. En poco tiempo controlaron la plaza y empezaron a robar y quemar los edificios. Entraron a la iglesia; robaron santos y una campana (se creó una mayordomía en honor a uno de los santos y la campana fue instalada en una capilla). Mutilaron los cadáveres enemigos y regresaron al pueblo, provistos de animales y maíz. La plaza, dicen, se llenó con el botín: parecía una feria. Arrearon los animales para venderlos en otros sitios y borrar las pruebas. El pueblo quedó abandonado durante años; los enemigos supervivientes huyeron a vivir al municipio. Se recuerda el ataque porque fue la agresión más devastadora de todo el tiempo de "la Guerra".

En ese momento el abuelo explicó el origen del documento que encontré en el Archivo Judicial. Nos confió lo que había sucedido realmente. El día anterior a la salida de los cien hombres para combatir, el secretario municipal del pueblo mandó dos telegramas a las autoridades judiciales, quejándose de que los enemigos les habían atacado. Eran los telegramas que yo había visto en el Archivo. Poco después, se envió la queja formal, inventándolo todo. Pretendían ganar la simpatía de las autoridades con antelación para que, al llegar a oídos de éstas la queja de los enemigos, las autoridades no supieran discernir cuál de las dos versiones era la verdadera. Al parecer, la estrategia resultó exitosa, porque no me fue posible encontrar en el archivo evidencias de una investigación oficial del asunto. No obstante, el secretario de entonces me contó que no había visitado Tlaxiaco durante varios años después del ataque, y agregó que una compañía de soldados llegó al pueblo en

cierto momento para llevarse al secretario a la cárcel (afortunadamente para él, había salido de viaje días antes). En suma, el documento que encontré en el archivo era completamente falso y de poca utilidad para la reconstrucción del pasado. Por sí sólo, podía inducir en el investigador conclusiones erróneas.

Pese a ser cierto que este documento es en sí mismo de poco valor para entender lo ocurrido en 1940, fue la combinación entre etnografía e investigación de archivo lo que me permitió descubrir su falsedad, esto es: que los datos contenidos en el documento no eran dignos de crédito. Es altamente improbable que un estudio basado exculsivamente en documentos históricos pudiera revelar o sacar a la luz el hecho de que la queja del pueblo de mi compadre era falsa. Para un historiador, el documento como tal probablemente no hubiera servido de mucho, y habría conducido a conclusiones equivocadas o, incluso, provocado confusión. Esto demuestra que la utilidad de los documentos en sí mismos puede resultar problemática. Pero recurir a la etnografía y conversar acerca del expediente con mis interlocutores colocó el documento en su contexto y le aportó el marco de referencia que no estaba en el archivo.

Paradójicamente, pese a su falsedad, el documento constituye una fuente útil. Su falsedad en cuanto al contenido del texto no implica su falta de valor como documento. La conversación acerca del expediente resultó metodológicamente fructífera, pues produjo un relato largo y detallado sobre "la Guerra" entablada por los pueblos entre las décadas de 1930 y 1940: un relato que describe lo que suele ocurrir en este tipo de conflictos desde el punto de vista de los actores, así como lo eficaz que resultó la estrategia de enviar informaciones falsas. Inscrito en una investigación etnográfica, el texto resultó iluminador y puso de manifiesto dos aspectos importantes en el contexto histórico concreto. En primer lugar, mostró que los pobladores, lejos de constituir víctimas inermes o campesinos sin poder, poseían un amplio conocimiento del funcionamiento de las instituciones estatales. Y en segundo lugar, reveló que sus esfuerzos para manipular estas instituciones a su favor resultaron exitosos. La conclusión es que, en los hechos, al Estado se le trató de una manera semejante a como

se trata a los enemigos. Los pobladores neutralizaron el poder del Estado mediante quejas inventadas –es decir, recurriendo a planes estratégicos bien desarrollados–. El documento judicial por sí sólo hubiera constituido un foco de desinformación en relación con lo que sucedió, pero podemos comprender lo que ocurrió realmente gracias a la combinación entre el examen del documento y la conversación etnográfica que mantuve sobre él con mi compadre y su abuelo.

Conclusión: el etnógrafo, la comunidad y el archivo

Los manuales etnográficos sobre metodología del trabajo de campo contienen por lo regular una sección dedicada a la necesidad de establecer vínculos de confianza con los miembros del grupo estudiado. Por un lado, el etnógrafo debe demostrar que es verdaderamente un experto en su área de estudio y, por otro, que se trata de una persona confiable. Las obras sobre metodología sostienen que es difícil, si no imposible, llevar a cabo un trabajo de campo etnográfico sin disponer de dichas relaciones de confianza. Sin embargo, no existen reglas definidas sobre cómo logarlo. Los manuales señalan la necesidad de ser franco y afirman que, con el paso del tiempo y en la mayoría de los casos, los miembros de la comunidad depositan cada vez más confianza en el etnógrafo. En mis propias investigaciones he podido comprobar que los documentos históricos resultan útiles y pueden ayudar considerablemente a presentar y definir al antropólogo como una persona confiable en la comunidad. Describiré un ejemplo personal.

En 1983, poco después de llegar a Santiago Nuyoo[4] –una población de la Mixteca, en Oaxaca–, el presidente municipal y varios oficiales me invitaron a tomar un trago. Consideré entonces el valioso consejo que

[4] "Santiago Nuyoo, la aldea donde John ha hecho la mayor parte de su trabajo de campo, tiene una población cercana a las 3,000 personas; alrededor de una cuarta parte de sus habitantes vive en el centro del poblado y el resto se distribuye en cinco caseríos. Nuyoo y su vecina Santa María Yucuhiti se asientan en la cima de un estrecho cañón, con hermosas caídas de agua que fluyen a los costados" (Monaghan y Just, 2006: 19). Acerca de mi investigación etnográfica entre los mixtecos de Oaxaca, véase Monaghan, *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality* (1995).

me brindó la profesora Barbro Dahlgren, ya fallecida: tomar un poco de aguardiente en un lugar público permite demostrar a la concurrencia que uno no es un predicador evangélico. Así pues, los acompañé a una tienda. Expliqué, mientras bebíamos, que estaba muy interesado en conocer la historia del pueblo, y fue entonces cuando me narraron el relato de Remigio Sarabia, "El Indio de Nuyoo".

Remigio Sarabia fue un sacristán de la iglesia de Nuyoo durante el tiempo de la Guerra de la Independencia. El cura de entonces había huído con la esposa de Remigio. Al descubrirlo, Remigio fue tras ellos. Llegó a Huajupan de León justo en el momento en que empezaba el famoso sitio y ayudó durante varios meses a los rebeldes allí atrapados: llevó mensajes entre el comandante en Huajuapan y el Padre José María Morelos, que se hallaba con su ejército en Chilapa. Remigio era en realidad un hombre-nagual *(tee nuvi)*, y podía volar y transformarse en animales. Gracias a estos poderes cruzó fácilmente las líneas españolas con sus mensajes. Las noticias que llevó entre el comandante de Huajuapan y Morelos permitieron a estos militares coordinar un ataque dirigido contra las fuerzas reales, que condujo a la derrota de los españoles.

Pero, según me dijeron las autoridades, los nuyootecos tenían un problema. Carecían de pruebas de que Remigio Sarabia había existido realmente fuera de la historia oral. Se mencionan las acciones de "un indio de Nuyoo" en un estudio del investigador Bustamante, que en 1813 entrevistó a algunos supervivientes del sito, pero el personaje no aparece identificado por su nombre (Bustamante, 1961: 408-414). Según las autoridades, algunos pobladores de otras comunidades afirmaban que Remigio Sarabia era un mito inventado por los habitantes de Nuyoo persiguiendo su propia glorificación. Un señor, fallecido lamentablemente algunos años antes de mi llegada a Nuyoo, buscaba pruebas en el Archivo General de la Nación, pero no encontró nada. Tal vez –me pidieron– yo les podría ayudar.

Al principio pensé que era una tarea con pocas probabilidades de éxito. Pero descubrí que los antiguos libros de bautismo del distrito se guardaban en la iglesia de Tlaxiaco, que era un convento dominico de la época colonial (Romero Frizzi, 1979). Podía localizar los libros de Nu-

yoo y revisar las entradas del periodo comprendido entre 1760 y 1860. Así encontré que un tal José Remigio, hijo de Bernardo Sarabia y María Rojas, fue bautizado el 2 de septiembre de 1798, un día después de haber nacido. También hallé datos complementarios en los archivos de los mayordomos: decían que un hombre llamado Remigio Sarabia había residido en Nuyoo en la década de 1830. Esto probaba que un vecino con este nombre vivió efectivamente a finales del siglo XVIII y principios del XIX, que se hallaba presente en Nuyoo antes y después de la Guerra de Independencia, y que llegó a servir como mayordomo principal del Patrón Santiago.

Cuando volví al pueblo e informé de mi hallazgo al presidente, los líderes de la comunidad vinieron a mi cuarto. Acudieron el presidente municipal, el director de la escuela bilingüe y el cacique. Nunca antes había recibido la visita de personas tan distinguidas. Querían que les acompañase a Tlaxiaco para ver el acta de bautismo de Remigio Sarabia. Al día siguiente salimos temprano y llegamos a Tlaxiaco por la mañana. Fuimos a la iglesia, y el padre nos invitó a entrar. Nos llevó al archivo y, cuando vimos el libro con la partida de bautismo, mis compañeros preguntaron si nos permitiría llevárnoslo para hacerle una fotocopia. El padre, un hombre muy agradable, les dio permiso. Devuelto el libro a la iglesia, llegó el maestro. Teníamos, señaló, que anunciar el descubrimiento. Me pidieron acompañarles a la radiodifusora del Instituto Nacional Indigenista, la única estación radiofónica que trasmitía en la región. El director nos entrevistó, y el programa fue transmitido en el aniversario del sitio de Huajuapan, en 1983.

Cuando la noticia de nuestro viaje a Tlaxiaco circuló por el pueblo y los nuyootecos escucharon la entrevista radiofónica (parte de la cual fue transmitida en mixteco), mi posición en la comunidad cambió. En el pueblo se trata en general a los foráneos con respeto, pero sin confianza. No obstante, al regresar de Tlaxiaco, los pobladores querían platicar conmigo y recibí numerosas invitaciones a casas particulares. Hasta las autoridades enviaron mensajeros a mi cuarto para invitarme a participar en las asambleas públicas. Algunos vecinos me mostraron antiguos documentos que guardaban en sus casas, y varios ancianos de Nuyoo acudieron a contarme las historias del pueblo.

* * *

Hemos visto que el empleo de documentos históricos en el trabajo de campo puede tornar a la etnografía en una labor más eficaz y productiva. Se los puede utilizar como una valiosa fuente de preguntas, con el fin de identificar informantes o interlocutores "expertos"; antes de viajar por primera vez a una comunidad, para obtener un contexto histórico que enmarque las observaciones etnográficas realizadas en campo; para maximizar el tiempo de estancia en la comunidad, y también como punto de partida de fructíferas conversaciones que permitan evaluar la veracidad o falsedad de los documentos históricos y obtener a la vez versiones de lo que realmente sucedió en el pasado registradas en la tradición oral.

Considero así que una investigación archivística profunda –quizá no en todos los casos, pero sí en bastantes más de aquellos en que se suele encontrar– debe constituir una etapa preliminar del trabajo de campo etnográfico, paralela al aprendizaje de la lengua hablada en la región o de cualquier otra preparación logística necesaria para trabajar sobre el terreno. Pero el examen de documentos históricos, como he mostrado a lo largo de este capítulo, articulado con la etnografía, debería también acompañar el desarrollo completo de la investigación antropológica, formando una amalgama indisociable en el desarrollo de la metodología para trabajar sobre el terreno en distintos niveles.

Quisiera, sin embargo, terminar este capítulo con la anécdota de la partida de bautismo de Remigio Sarabia, dado que el empleo de documentos durante el trabajo de campo también le brinda al etnógrafo la oportunidad de hacer algo a favor de la comunidad o de la región donde lleva a cabo su investigación. Muchos de nosotros carecemos de la capacidad para ayudar a los pueblos que estudiamos en cuestiones como la salud o el desarrollo económico. No obstante, mi experiencia de campo me ha demostrado que, en Oaxaca, por ejemplo, los pobladores de las regiones indígenas muestran un ávido interés por la historia de sus comunidades, y si somos capaces de emplear nuestras capacidades como antropólogos para ayudarles a explorar, documentar y esclarecer aspectos de su pasado, seríamos sin duda merecedores de un sincero agradecimiento. Esto es algo que aprendí en Santiago

Nuyoo cuando las gestiones dirigidas a la búsqueda de una partida de bautismo se tradujeron en la asignación de realidad histórica, y no sólo mitológica, al héroe local, transformándose así radicalmente mis relaciones con sus habitantes.

Bibliografía

Bustamante, Carlos María de, 1961 [1844], *Cuadro Histórico de la Revolución Mexicana*, México, La Comisión Nacional para la Celebración del 175 Aniversario de la Proclamación de la Independencia Nacional y del 75 Aniversario de la Revolución Mexicana.

Heródoto, 1981, *Historia*. Obra completa, 5 vols., Madrid, Editorial Gredos.

Hill, Robert y John Monaghan, 1987, *Sacapulas: Continuities in Principles of Highland Maya Social Organization* (Foreword by Victoria R. Bricker), Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Malinowski, Bronislaw, 1961 [1922], *Argonauts of the Western Pacific*, New York, Dutton and Company.

Monaghan, John, 1995, *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, University of Oklahoma Press.

Monaghan, John y Peter Just, 2006 [2000], *Una brevísima introducción a la antropología social y cultural*, México, Océano.

Nader, Laura, 1991, *Harmony Ideology. Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford, Stanford University Press.

Radcliffe-Brown, Alfred, 1952, *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*, New York, The Free Press.

Romero Frizzi, María de los Ángeles, 1979, *Información sobre el acervo documental de archivos en La Mixteca, Oaxaca*, Estudios de Antropología e Historia, núm. 18, Oaxaca, Centro Regional de Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Escribir, describir, problematizar: circularidad de la investigación etnográfica

Perig Pitrou*

Es frecuente presentar el trabajo etnográfico como un momento específico dentro de un proceso más amplio de generalización, bien resumido por la distinción levistraussiana entre etnografía, etnología y antropología (Lévi-Strauss, 1958). El primer término –*etnografía*– corresponde a un método de investigación, generalmente llevado a cabo mediante la metodología de la observación participante, con el cual un investigador recolecta datos con el fin de entender mejor la organización –política, económica, religiosa, etc.– de una sociedad. En este nivel se trata de describir, de una manera detallada, las prácticas y representaciones de una comunidad –sea ésta un pueblo, un laboratorio científico o un grupo de cazadores-recolectores–. Se habla de *etnología* cuando dicha actividad de observación se inscribe en un proceso comparativo entre sociedades similares –por ejemplo, entre comunidades campesinas de Mesoamérica, o entre tribus amazónicas–. Este tipo de relación permite evitar una generalización excesiva basada en un único caso, riesgo inherente cuando se lleva a cabo una etnografía de larga duración en una sola comunidad, o dentro de un único grupo etnolingüístico. Además, permite descubrir regularidades en una misma área cultural o entre dos zonas que comparten características comunes, como sucede por ejemplo entre Mesoamérica y los Andes (véase Lorente, en este volumen). Por último, considerando que –siguiendo la tradición estructuralista– no son únicamente las similitudes sino también las diferencias las que ayudan a entender mejor los fenómenos culturales, la *antropología* puede definirse como una actividad científica que desarrolla una comparación entre sociedades que manifiestan grandes diferencias en su organización global. Partiendo de una afirmación de la unidad del

* Centre National de la Recherche Scientifique, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, París.

género humano, el objetivo consiste en elaborar sistemas explicativos capaces de discernir una inteligibilidad no sólo en los hechos culturales tal como aparecen en sus contextos singulares, sino para entender también por qué existe diversidad entre los grupos humanos (Descola, 2005). Por supuesto, este proceso de generalización implica una circularidad pues, desde el principio, el observador se encuentra involucrado en una comparación con otras comunidades que ha conocido personalmente o a través de sus lecturas. Del mismo modo, el desarrollo de una antropología empírica debe hacer un uso intensivo de otras investigaciones etnográficas buscando afinar sus modelos comparativos, con el fin de explicar la realidad sin sustituirla por un mundo libresco.

Aunque considero que esta concepción de la antropología posee su valor, conlleva varios problemas epistemológicos, por ejemplo, acerca de la manera adecuada de generalizar, pues podría dar la impresión de remitir a una división del trabajo en la cual la etnología se dedicaría solamente a la descripción, mientras que la antropología tendría el papel de teorizar acerca de los datos recopilados a lo largo del mundo. Frente a esta dicotomía, quiero defender la complementariedad imprescindible entre descripción y teorización. No pretendo afirmar únicamente que una teorización rigurosa debe apoyarse en datos empíricos sólidos; esto resulta obvio. Mi meta es explicar cómo una buena descripción, a la vez analítica y reflexiva, constituye el primer momento de la teorización.

Basándome en mi experiencia etnográfica entre los mixes del estado de Oaxaca, quiero presentar no los resultados *per se*, que han sido publicados en varios libros (Pitrou, 2016a; Pitrou, Neurath y Valverde, 2011) y artículos (Pitrou 2012a, 2012b, 2015a, 2015b, 2016b), sino el camino de descubrimiento intelectual de algunas prácticas rituales pertenecientes a este pueblo y la elaboración conceptual que suscitaron. Siguiendo la etimología griega del término *meta odos* –"siguiendo un camino"–, daré a este capítulo una dimensión metodológica: mostrando los problemas, a la vez descriptivos y teóricos, que encontré en mi investigación, y la manera en que traté de superarlos, se podrán deducir una serie de consejos o recomendaciones que podrían tal vez resultar de utilidad para los lectores.

Continuidad entre las descripciones y el análisis, o la circularidad etnográfica

Antes de entrar con detalle en mi investigación, me gustaría plantear algunos comentarios acerca de la manera en que se describe la realidad social en etnología, particularmente con el fin de criticar el empleo –demasiado frecuente, a mi juicio– de fragmentos de entrevistas como pruebas en una argumentación. Este tipo de demostración considera que las palabras transcritas poseen un nivel de realidad que permite construir la autenticidad del discurso del etnólogo cuando expone sus interpretaciones. Sin embargo, creo que esta afirmación se debe criticar. No se trata, por supuesto, de insinuar que no se le debe dar la palabra a las personas con quienes los etnólogos llevan a cabo sus investigaciones –los pueblos indígenas, en el caso de la antropología mesoamericanista–. Al contrario, resulta imprescindible contar con las exégesis autóctonas si se pretende que las interpretaciones propuestas por un investigador puedan sustentarse en las concepciones indígenas. Lo que quiero decir es que la práctica de la entrevista resulta mucho más pertinente cuando se utiliza *después* de realizar la descripción adecuada de un fenómeno –un rito, una técnica, cierta ceremonia, la organización espacial, etcétera–. Es más riguroso empezar diciendo "lo que hay" antes de preguntar a la gente su opinión acerca de un tema. Se puede tomar como principio, válido para todas las sociedades humanas, que *la gente no hace lo que dice* y que *no dice lo que hace*. Esto no se debe a que existan secretos, suerte de *black box* social que la gente trataría de ocultar frente a la mirada del investigador. Es mucho más sencillo. Cada uno lo sabe por experiencia propia: actuar –sea en la vida cotidiana o en contextos rituales– implica un hiato entre normas explicitas y prácticas. Del mismo modo, el curso de nuestras acciones e interacciones implica necesariamente que existan representaciones que guíen a los actores de forma implícita. Formular entonces preguntas sobre acciones e interacciones antes de su realización implica correr el riesgo, por parte del investigador, de construir una realidad omitiendo hechos importantes que no se dicen o, peor aún, reproduciendo ciegamente la

ideología de un grupo, es decir, dando por hecho las representaciones que el grupo tiene sobre sí mismo.

La técnica de la entrevista implica correr otro riesgo: romper la dinámica interactiva que existe previamente. Por ello, durante mi trabajo de campo, y después, cuando traté de exponer los resultados, mi objetivo fue reflexionar sobre la manera en que se puede describir la textura particular de la realidad, la imbricación entre gestos y palabras, sin romper una cierta continuidad. Esto resultó aún más necesario cuando empecé a estudiar prácticas ceremoniales, como los depósitos rituales acompañados de sacrificios de aves que realizan los mixes en contextos políticos, agrícolas o terapéuticos. En estos rituales la condensación de rezos, actos, sustancias y artefactos manipulados, e interacciones entre participantes humanos y no-humanos, llega a tal grado de complejidad que es preciso seguir una rigurosa metodología descriptiva. Obedeciendo al consejo cartesiano que, frente a un problema, recomienda "dividir cada una de las dificultades que se examinan en tantas partes como sea posible", decidí, para comenzar esta tarea, escribir separadamente en varios cuadernos o documentos de mi computadora. Además del clásico diario de campo, que me ayudó a conservar la cronología de mi estancia de investigación de dos años, contaba con un cuaderno específico para describir escenas y episodios de los que fui testigo: el mercado en la plaza de un pueblo, una asamblea comunitaria, la curación de un enfermo realizada por un curandero, el sacrificio de cierto animal, una comida ritual, etcétera. Otro cuaderno aparte servía para plasmar transcripciones y traducciones de diferentes discursos enunciados en mixe, lengua perteneciente al grupo mixe-zoque hablada por más de 130,000 indígenas.

Este trabajo de traducción lo considero como la parte fundamental de mi investigación. En lugar de traducir únicamente ciertas palabras u oraciones descontextualizadas, mi intención era poder restituir en el texto final –fuese éste un articulo o un libro– la imbricación entre los discursos y las interacciones. A diferencia de aquellas entrevistas que "extraen" palabras del discurrir de la vida, el esfuerzo por descomponer las interacciones en varios fragmentos (descripciones, traducciones) constituía un momento preciso dentro de un método global cuyo ob-

jetivo final era escribir un texto que podría reincorporar –en una realidad textual– una continuidad y una complementariedad entre actos y palabras. Aunque siempre imperfecta e incompleta en comparación con el flujo real de los eventos, esta segunda realidad tenía el mérito de agregar un suplemento analítico: no se trataba únicamente de expresar lo que había, sino que el mencionado proceso de elaboración descriptiva permitía entender mejor lo que se percibía y escuchaba en campo.

Es decir, que una buena descripción debería ser capaz de identificar los elementos y los eventos significativos, pero también subrayar las articulaciones entre ellos. Cuando se registra la cronología precisa de lo sucedido –por ejemplo: preparar los ingredientes del depósito sacrificial, elaborar un depósito en una casa, ascender al cerro para realizar otro depósito, organizar comidas rituales en la cumbre del cerro o en los espacios domésticos– y la lista de los actores, de los objetos, etc., presentes en todo el proceso, el analista debe llenar los vacíos. ¿Por qué existe la asociación entre tal y cual elemento (la sangre del ave sacrificada, el tepache y la harina de maíz)? ¿Por qué asistimos comúnmente a una sucesión de dos eventos, por ejemplo, por qué siempre se organizan comidas rituales después del sacrificio? De esta manera, la buena descripción posee una doble función: identifica los elementos y eventos clave para entender una situación, y esto significa que, al mismo tiempo, debe indicar cuáles son los elementos y eventos que no puede explicar bien, los puntos que quedan obscuros y requieren efectuar otra descripción, más precisa, más analítica. Tratando de no olvidar expresar lo que existe y lo que está sucediendo, la descripción debe identificar cuáles son las reglas de organización que le dan sentido a cierta situación. Este nivel de identificación puede ser considerado como un primer movimiento de teorización, que consiste en establecer los vínculos entre diferentes casos particulares observados y las reglas generales, que nunca son completamente explícitas.

Basándome en el análisis de algunos rituales mixes, quisiera exponer una serie de ejemplos del movimiento de teorización que surge a partir de la propia elaboración del material etnográfico. La idea central es que la descripción de secuencias de acciones y la transcripción de discursos ofrecen un medio sólido para formular problemas que

guían la observación y la ulterior interpretación de un mismo fenómeno. Practicando este "ir y venir" entre descripción, problematización y nuevas observaciones, se desarrolla un proceso de teorización que resulta mucho más fructífero que el uso repetitivo de citas, sean de antropólogos famosos o de los propios indígenas. En este sentido, quisiera presentar una circularidad similar a la que Erwin Panovksy explicita en la introducción de sus *Estudios sobre iconología* (1973 [1939]), cuando describe las diferentes etapas seguidas en la interpretación de obras artísticas. Como es bien sabido, Panovksy distingue tres etapas. En el nivel pre-iconográfico, se trata de identificar elementos (un animal, un instrumento, un ser humano, etc.); en el nivel iconográfico, se identifica la manera en que estos elementos se combinan dentro de una secuencia (una interacción ritual, una situación de la vida cotidiana, etc.) y, por último, en el nivel iconológico, el analista debe poner en relación lo que está representado, asociándolo con un "contenido cultural", por ejemplo, un mito, un episodio de la Biblia, etcétera. La ventaja de este método estriba en que ofrece un orden riguroso para hacer depender el momento de la interpretación de la descripción previa que el analista debe llevar a cabo. Así, siguiendo este orden, se evita el riesgo de proponer interpretaciones sin mencionar los hechos para sostenerlas.

Ahora bien, todo esto no significa que el conocimiento del analista no resulte de utilidad al comenzar la descripción de una pintura. Por ejemplo, como explica Panofsky, ante una obra que presenta una cabeza cortada, la interpretación resultará aún más precisa si el observador conoce las historias de Holofernes (y Judith) o de Goliat (y David), dos personajes que fallecieron al ser decapitados. Panofksy explica que la jerarquía entre las distintas etapas del método iconológico no impide que exista una dinámica entre ellas, dinámica que él concibe como una relación de *circularidad*. Su propuesta es la siguiente: las descripciones de elementos empíricos se nutren del conocimiento cultural y, a su vez, este conocimiento se enriquece con la comprensión refinada de los detalles. Esta misma idea quiero aplicarla a la empresa descriptiva de la etnografía. Para evitar cualquier malentendido, no estoy afirmando que esta labor sea una tarea estética –aunque las sensaciones también son importantes–, o que exista un sub-texto que el etnólogo tendría

que descubrir al observar una cultura. Antes bien, se trata de la idea de que los contenidos culturales –en nuestro caso– pueden descubrirse a través de una dinámica intelectual de ensayo/error, en la que las descripciones ayudan a identificar problemas de interpretación que, a su vez, estimulan descripciones más precisas. Considero que esta dinámica constituye una actividad de teorización –que no tiene nada que ver con la referencia a las teorías de los demás (argumento de autoridad, *name dropping*, etc.)– pues pone bajo la luz la reflexividad de los propios actores. Sin la comprensión previa de este nivel de teorización, cualquier discusión con la literatura antropológica corre el riesgo de ser artificial.

Esfuerzos por entender una organización ritual

Antes de presentar algunos ejemplos del camino que seguí para teorizar de esta manera, expondré un breve contexto de la Sierra Mixe del estado de Oaxaca, donde llevé a cabo un trabajo de campo de dos años durante varias estancias repartidas entre 2005 y 2010, y a donde regreso regularmente desde entonces. La mayoría de la población de la Sierra vive en comunidades campesinas de cientos o miles de habitantes. Las comunidades mixes, de las que existen diferentes estudios (Beals, 1945; Kuroda, 1993; Lipp, 1991; Torres, 2003), presentan una morfología social que no difiere mucho de otras poblaciones indígenas de México. En los pueblos centrales, especialmente los cercanos a la carretera nacional, existe un proceso acelerado de modernización y los habitantes tienen acceso a múltiples servicios (sociales, educativos, médicos), así como a sistemas de agua y electricidad, incluyendo internet. Lejos de los centros, en las rancherías donde se observa un tipo de hábitat semi-disperso, las condiciones de vida son más tradicionales y los habitantes siguen dependiendo del cultivo del maíz. En el municipio de Santa María Tlahuitoltepec,[1] donde se concentró mi

[1] Quiero agradecer a todos los habitantes de esta comunidad, así como a las autoridades, la ayuda prestada durante mi estancia en la Sierra Norte.

investigación, la diferencia entre el nivel de vida de los 3,000 habitantes del centro y los 6,000 de la periferia está aumentando y cada vez es más grande. Pero a pesar de este contraste y del hecho de que la mayoría de la población se considera católica, casi todos los hogares organizan depósitos rituales, acompañados de sacrificios de guajolotes o gallos, en la cumbre del Zempoaltepec para pedir ayuda a las entidades de la naturaleza cuando existe incertidumbre ante el desarrollo de alguna actividad humana. Esto ocurre al preparar las ceremonias de cambio de autoridades que, en el marco del sistema de cargos, tienen lugar en la plaza del pueblo. Esta ritualidad autóctona se observa más frecuentemente en contextos agrícolas y terapéuticos o en los rituales vinculados con el ciclo de vida.

Dicha actividad ritual, familiar y comunitaria, constituyó mi tema de investigación. En vez de satisfacerme con explicaciones teleológicas –el sacrificio se realiza *para* la siembra, *para* la salud, *para* la prosperidad–, la repetición de las mismas secuencias en diversos contextos me hizo interrogarme sobre la existencia de un esquema general que podría ser aplicado con finalidades distintas. De allí surgió una de mis primeras decisiones metodológicas: no aislar el acto sacrificial del recorrido ritual. En efecto, en su conjunto se observa la misma sucesión de secuencias rituales en todos los contextos. Cuando una persona o un grupo (familia, autoridades) experimenta una "preocupación" (*jotmay*) vinculada con un problema o con una duda acerca de la forma de realizar algo, se suele consultar a un especialista, *xëmääpy*, "el que sabe contar", que elabora una prescripción ritual y ayuda a solicitar el apoyo de seres no-humanos como "Aquel que hace vivir" (*yïkjujyky'äjtpï*), "la Extensión, la Tierra" (*et nääxwii'nït*), el "Viento" (*poj*), el "Sol" (*xëëw*) o el "Cerro" (*kojpk*). La intervención del especialista consiste primero en indicar cuándo deben organizarse las etapas del recorrido ritual. Señala el día en que debe efectuarse un rezo, primero en el panteón y luego en la iglesia; en qué día deben sacrificarse animales, primero en el espacio domestico y luego en la cumbre del cerro; y, por último, cuándo deben organizarse los banquetes en la casa, tras una serie de comidas rituales en el cerro. Así, si el sacrificio constituye un momento importante, depende de las secuencias que le preceden

y que le siguen. Antes que acudir a la abundante bibliografía sobre el sacrificio, tanto en el mundo prehispánico como en otras áreas culturales, decidí formular distintas preguntas vinculadas con el contexto etnográfico, empezando por las siguientes: ¿Por qué, cuando se trata de solicitar un servicio a un ser no-humano, se observa este doble movimiento de ir y venir, desde la casa hasta el cerro y de regreso a la casa? ¿Por qué, durante este recorrido, siempre se organizan comidas rituales después de realizarse los sacrificios en la cima del cerro? Como puede comprobar el lector, estas preguntas no implican una referencia a "teorías" antropológicas. Tienen como objetivo indicar por qué la descripción de secuencias rituales no es suficiente, subrayando qué informaciones deben integrarse en la descripción para que sea también una explicación.

Otras preguntas fueron suscitadas por la segunda función de la prescripción del especialista. Aparte de la organización diacrónica de la secuencias –la sugerencia de días específicos–, el *xëmääpy*, que es, como su nombre indica, "el que sabe contar" (*xëëw*: "día, sol", *maapy*: "dominar"), indica los ingredientes que deben componer el depósito ritual: el número de aves que se deben matar, la cantidad de los rollos de masa de maíz que se deben preparar y amontonar o de puñados de harina de maíz que se deben distribuir, las cantidades de alcohol (mezcal y *tepache* preparado con pulque) que se deben asperjar, el número de velas y de cigarros que se deben encender, etcétera. Más adelante proporcionaré algunos ejemplos de este tipo de contabilidad ritual que estudié con detalle en otros trabajos (Pitrou, 2012b, 2015b). La dimensión alimenticia de los ingredientes preparados confirma un hecho bien conocido en el mundo amerindio: en el momento de pedir algún servicio a un ser –no-humano, en este contexto–, resulta común ofrecer comida. Es exactamente lo que sucede entre los mixes: como me lo confirmaron en múltiples ocasiones, ascienden al cerro para realizar este tipo de ofrenda alimenticia y ofrecer respeto a aquellos seres a los se pide ayuda. Ciertos enunciados escuchados durante el acto de repartición de los alimentos y de la sangre ante la piedra sacrificial comprueban que no es ésta únicamente una explicación ofrecida *après-coup*, sino una intención que se explicita frente al destinatario:

mkaamyejïp m'ukmëjïp	come fuerte, bebe fuerte (= con satisfacción)
miti ëëts nyajkypy	con lo que nosotros te damos
miti ëëts npïktakypy	con lo que nosotros te entregamos

De esta situación bien conocida –el tema de la oblación a los dioses– nacieron otras preguntas que, nuevamente, no trataban de hacer referencia a teorías previas, sino entender mejor lo que era posible observar. En este caso, la cuestión es simple: ¿Por qué la enumeración juega un papel tan importante en el dispositivo? Si el objetivo es únicamente entregar alimentos, los mixes podrían dejarlos e irse. Entonces, ¿por qué se observa este procedimiento en la distribución de cantidades equivalentes de sustancias durante el depósito? ¿Por qué se utiliza la sangre en el depósito ritual? ¿Es adecuado hablar de "ofrendas" para describir secuencias donde se realiza algo mucho más complejo que ofrecer?

Estas preguntas son muy sencillas y a la vez fundamentales para la comprensión empírica de un fenómeno y la elaboración de una teoría. En lugar de vincular un flujo de acciones y palabras con ciertas teorías previas, la propuesta metodológica consiste, pues, en comenzar de nuevo la descripción a partir de la formulación de este tipo de interrogantes. Dicho proceso de *problematización* implica un doble movimiento, a la vez empírico, para profundizar en lo que se observa, y teórico, para reflexionar acerca de la adecuación de las categorías descriptivas empleadas para aprehender un fenómeno.

Ante una organización ceremonial tan compleja, el primer paso descriptivo es presentar lo hechos respondiendo a preguntas básicas (¿quién?, ¿dónde?, ¿por qué?, ¿cómo?) con el fin de contextualizar; y continuar después estableciendo la cronología de las secuencias, enlistando los elementos materiales utilizados y enumerando las finalidades perseguidas por los actores. Pero de ninguna manera este primer acercamiento debe ser tomado como una respuesta; se trata sólo de esbozar algunos aspectos problemáticos que delimitan un territorio que debe estudiarse con más atención. En el ejemplo presentando, la descripción analítica se torna más detallada al comenzar a buscar cuál es la lógica interna de la cronología ritual, en lugar de constatar únicamente una

sucesión de eventos; de la misma manera, la mejor comprensión de la composición del depósito nace de una reflexión sobre el papel de la sangre y de la distribución. Partiendo de estos enfoques puede retomarse el mismo camino descriptivo, pero analizando un fenómeno con miradas y preguntas nuevas, apoyándose en descripciones más refinadas sobre acciones y palabras, para obtener una mejor comprensión. Presentaré algunos ejemplos relativos a momentos clave en este proceso circular de descripción-problematización, para mostrar de qué manera considero que la teorización puede y debe surgir de una observación exigente.

Describir como si se escribiese un guion cinematográfico

Las primeras ocasiones en que asistí a un recorrido ritual, experimenté una inmersión intensa en un conjunto de acciones e interacciones, de palabras y manipulación de sustancias, de momentos de espera y de desplazamiento. Todo era nuevo y, para empezar a reducir la complejidad de lo que observaba, no había otra manera que la de apuntar todo lo que podía, para recordar después ciertas palabras, un gesto, una enumeración. La fotografía y las grabaciones de audio y video constituyen herramientas de importancia clave durante esta etapa. Aunque el lenguaje visual manifiesta una fuerza y una expresividad propias, en mi experiencia las grabaciones de imágenes y sonidos fueron como otro cuaderno –que se agregaba a los demás– y que servía como base para describir meticulosamente las secuencias de acciones. La dificultad radicaba en encontrar el equilibrio justo: no olvidar mencionar elementos o eventos fundamentales pero tampoco acabar escribiendo un texto de mera "captura automática" de lo percibido –como lo hace por ejemplo Georges Perec en su libro *Tentative d'épuisement d'un lieu parisien* (1982).

Para lanzarme a esta tarea complicada –a la vez de fidelidad con lo percibido y de simplificación para retener los elementos esenciales–, tuve la suerte de poder recurrir a una experiencia previa de escritura que me resultó muy útil. Meses antes de llegar a la Sierra Norte, Aarón

Fernández Lesur, gran amigo y director de cine franco-mexicano, había terminado el guion de lo que iba a ser su primer largometraje –*Partes usadas*–, que se estrenó en 2007. Con vistas a completar un dosier que debía entregar en Francia, solicitó a José María Ruíz Funes y a mí –que estábamos preparando entonces la versión francesa de *Una vieja historia de la mierda*, de Alfredo López Austin– una traducción al francés de su guion. En esa época yo impartía clases de filosofía del cine en París, y había reflexionado sobre el lenguaje cinematográfico y su relación con la escritura. Pero fue durante el trabajo de traducción del guion cuando tuve la suerte de confrontarme con la dificultad de hallar las palabras adecuadas para describir una escena antes de filmarla. También aquí hay que encontrar un equilibrio para no olvidar los elementos importantes de una situación, pero sin volver el texto pesado con anotaciones inútiles. Un buen guion tiene a la vez que describir de manera meticulosa la coexistencia y la sucesión de elementos y eventos, y *también* dejar ver o dar a entender sus reglas de composición. Desde cierto punto de vista, existe, pues, un objetivo común en la escritura de un guion cinematográfico y en la escritura etnográfica, salvo por el hecho de que, en el segundo caso, el espectáculo existe antes del texto que tratará de ofrecer de él un informe sintético.

Durante el trabajo de campo, tras meses de este ir y venir entre observaciones y descripciones, que implica, como se dice en francés, *de remettre cent fois son ouvrage sur le métier*, mi texto empezó a ser más refinado: me permitía sintetizar en breves palabras o pocas páginas todas las etapas del recorrido ritual. Mientras, yo me sentía cada vez más capaz de anticipar lo que iba a pasar en la sucesión de secuencias y empecé a entender por qué mis amigos de Tlahuitoltepec me contestaban "lo de siempre" cuando les preguntaba cómo iba a organizarse uno de estos recorridos. Esto es la clara indicación de que existe una regla de organización, más o menos implícita, que el etnólogo, mediante sus preguntas, trata de hacer más explicita. Entonces, cuando uno comienza a entender por qué se debe hacer "lo de siempre", ya ha accedido a una mejor comprensión de los contenidos culturales de una comunidad o un grupo social. Pero sólo es el primer paso. En lugar de dejarme tranquilo, esta repetición del mismo esquema me

tenía inquieto: ¿Por qué se aplicaba siempre el mismo esquema aunque existiese una gran variedad de finalidades?

Fueron las transcripciones, y después las traducciones de los discursos rituales, las que me permitieron aportar una respuesta. En efecto, comparando las peticiones realizadas en la cumbre del cerro comencé a reparar en que, dependiendo de las finalidades, se solicitaban servicios distintos. En cierto sentido resulta obvio. Pero tuve que traducir docenas de rezos enunciados durante la realización de depósitos rituales, cercenando la cabeza de las aves y vertiendo su sangre, para poder comprobar de forma precisa que, mediante verbos diferentes, se atribuían distintos poderes a "Aquel que hace vivir" y sus colaboradores. De esta manera, durante un rito de siembra se le pide "distribuir el agua" (*pïktä'äky ja nëëj*); en un rito de nacimiento se le pide que ayude al cuerpo del niño a ser "fuerte, duro" (*mëjk jents*) y también ayudarle a "despertarse, desenredarse" (*wejïn kajïn*), es decir, a que desarrolle sus capacidades intelectuales y de aprendizaje. Cuando se efectúa un recorrido en un contexto terapéutico, se espera que este ser no-humano "proteja con la mano, con los brazos" (*yë' xnïkë'antïp xnïxäj'äntïp yë')* al enfermo contra la intrusión de agentes patógenos, mientras que se atribuye al viento el poder de llevarse la enfermedad. A su vez, las autoridades, como el alcalde o el síndico, que tienen que solucionar conflictos en la comunidad, solicitan "fuerza" (*mëjk'äjtïn*) para poder detener a los delincuentes, pero también esperan que "Aquel que hace vivir" envíe el pensamiento (*kaxïtïp yä'ät ja wïnmää'yïn*) para que encuentren las palabras justas en el momento de juzgar.

Un estudio etnolingüístico permite descubrir cómo los mixes consideran que los destinarios del sacrificio son capaces de efectuar todo un abanico de actividades que complementan la actividad humana. Esto se puede constatar también cuando se observa con atención la composición de los depósitos. A pesar de la presencia repetitiva de los mismos elementos, hay variaciones: algunos artefactos son manipulados únicamente en ciertos contextos. Así, por ejemplo, durante un rito de nacimiento, la sangre se vierte sobre un muñeco hecho de pasta de maíz, que representa al infante; los policías pueden untar la llave de la cárcel con la sangre o el alcalde mojar el sello del pueblo con la sangre sacrificial.

Integrar en la descripción la participación de seres no-humanos: poner en escena la aceptación

Ahora bien, mediante una investigación sobre el uso de algunos artefactos y el empleo de ciertas categorías verbales vinculadas con la participación de agentes no-humanos se pueden acercar las variaciones entre diferentes recorridos rituales. Pero se mantienen las preguntas previas: ¿Por qué existe una estructura estereotipada que se aplica en todos los casos? ¿Por qué resulta tan importante salir de casa para ir al cerro antes de hacer el viaje en sentido contrario? ¿Por qué organizan los mixes varias comidas después del sacrificio? Empezaré por contestar a esta última pregunta utilizando la misma metodología: buscar, en la interrelación de gestos y palabras, información para explicar una interacción. Debo aclarar que fue sólo tras un año y medio de trabajo de campo cuando pude alcanzar una propuesta que me pareció satisfactoria para explicar la función de las comidas. Resultó fructífero para llegar a ella un análisis pragmático del rito –es decir, estudiar el lenguaje como modo de acción–. Como demostró de forma convincente la obra de William Hanks (1990), este enfoque permite poner en relación palabras –grabadas en su contexto de enunciación– con elementos diversos, como el uso del espacio, los movimientos corporales, la manipulación de sustancias, etcétera.

Retomando las traducciones de los rezos pronunciados en la cima del cerro cuando se sacrificaron los animales, reparé en que, junto a las oraciones que variaban según el tipo de servicio específico que se pedía a los destinatarios, se escuchaban otras, más estereotipadas, que aparecían en distintos contextos. Por ejemplo, con mucha frecuencia se le pide a "Aquel que hace vivir" el "estar activo para dar un servicio" (*tun may'äjtïn*). Esta expresión es interesante pues surge también en las relaciones entre seres humanos, cuando una persona solicita a otra su ayuda para actividades como la siembra, el corte de leña, la preparación de una fiesta o la construcción de un edificio. Siempre que hay que realizar un *tunk* ("trabajo, actividad, esfuerzo") que excede la capacidad individual o familiar, es común ir a casa de un familiar o de un vecino para pedirle que acuda a aportar su fuerza de trabajo. Como in-

tercambio por su participación, uno puede esperar que, cuando llegue el momento, podrá contar también con el apoyo de quien vino a pedirle ayuda. Antes de instaurarse esta reciprocidad diacrónica, la tradición requiere primero que el esfuerzo de cada uno sea retribuido con una comida; se considera que la pérdida de energía ocasionada por cualquier actividad debe ser compensada con mezcal (*mëjknëëj*: "agua fuerte", *mëjk*: "fuerza" y *nëëj*: "agua") y con alimentos. Como me explicaban a menudo los habitantes de Tlahuitoltepec, hay un isomorfismo entre este sistema de intercambio de servicios y la situación ritual: en ambos casos, la transferencia alimenticia es percibida como la contraparte de una exteriorización de "fuerza" (*mëjk'äjtïn*) fruto de un esfuerzo.

Sin embargo, la existencia de este sistema bastante común en Mesoamérica no significa que el equilibrio se logre de manera automática ni que la ayuda se otorgue mecánicamente. Al contrario, cuando se busca a un habitante para solicitarle su participación, se sigue un conjunto de precauciones que acompañan la petición, un proceso bien ilustrado por la formalización de las visitas realizadas al pedir a la novia, cuando su integración al nuevo hogar puede concebirse como un servicio a largo plazo. Aunque ayudar a los demás es valorado en la comunidad, nunca se considera sencillo requerir la participación de otro, pues, según se piensa, el acto de pedir algo puede representar una molestia. Esta es la razón por la cual se procede con cuidado al visitar a alguien con tal motivo. Si el asunto reviste gran importancia, por lo común el solicitante no intenta obtener una respuesta de inmediato; esto podría ser percibido negativamente. Antes bien, pospone el momento de recibir la contestación para otra ocasión. Según las exégesis locales, se trata exactamente del mismo proceso que se lleva a cabo cuando los mixes ascienden a la cima del cerro para acceder a la morada de "Aquel que hace vivir", al que se le suele designar también como "El Gran Habitante del Lugar de los Veinte Picos" (*konk ii'pyxyukpït*). De esta manera, a partir de la similitud entre las palabras dirigidas a los seres humanos y a los no-humanos, pude comprobar que la repetición de la misma estructura constituía un rasgo común de todos los desplazamientos: aunque cambiasen los tipos de servicios solicitados, la manera de requerirlos resultaba invariable.

De este hallazgo surge otro problema que me obligó también a observar con más atención lo que ocurre en la cima del cerro. Poner en evidencia el isomorfismo existente en las interacciones entre humanos y no-humanos es un paso importante en la explicación de una secuencia ritual, pero no debe ser considerado como un hecho no problemático. Ya que, por definición, los no-humanos no resultan similares por completo a los humanos, para que exista isomorfismo se requiere de un proceso dirigido a superar la diferencia ontológica inicial entre ellos. Si un ser como "Aquel que hace vivir" está vinculado con elementos del ambiente perceptibles como el cerro, su presencia resulta invisible; y al igual que el "Viento", el "Sol" o la "Extensión, Tierra", no posee iguales capacidades que los humanos para expresarse. Por ello, las personas que acompañé a la cumbre del cerro me confiaron varias veces que, después de efectuar los sacrificios, permanecían angustiadas porque desconocían si aquello que habían depositado –a la vez el "depósito" (*pïktä'äky*) y el "depósito de la palabra: el rezo" (*käjpxtä'äky*)– había sido recibido con éxito.

Al hablar de "ofrenda" –o, mejor dicho, de depósito– se tiende a olvidar en ocasiones que, dicho con propiedad, la transferencia se efectúa solemnemente cuando el destinatario la acepta. Esto es una interrogación típica que, surgiendo de la descripción, volví a retomar para clarificar de forma más detallada las interacciones. También aquí las traducciones nos enseñan que, durante el sacrificio, deben distinguirse los enunciados que describen la transmisión humana de aquellos que expresan la esperanza de que ésta vaya a ir acompañada por una recepción.

yïkjujyky'äjtpï	[tú] "Aquel que hace vivir"
yä'ät ïjyxyäm ëëts yä'ät	ahora nosotros éste
npïktä'äky	lo depositamos
ïjyxyäm ëëts yä'ät	ahora nosotros éste
n'ejxtä'äky	lo ponemos frente a tu mirada
xkaamyëjït	cómelo con fuerza
x'ukmëjït	bébelo con fuerza (= con satisfacción)

m'akë'ïp m'axajïp	recíbelo en tus manos, en tus brazos
miti ïjyxyäm npïktakypy	lo que ahora depositamos

En otras ocasiones, la petición es aún más explicita:

tun'ääw kojpk'ääw	boca de la montana, boca del cerro
yä'ät kuppëk	acéptalo éste [depósito]
matow yä'ät	escúchalo éste [depósito de palabra]

A diferencia de lo que sucede en la comunicación entre seres humanos, ahora estamos ante una situación especial, pues los no-humanos permanecen silenciosos al concluir el acto de transferencia de alimentos. Esta es la razón por la que se desarrolla todo un sistema hermenéutico dirigido a detectar señales que indiquen la buena (o mala) recepción, observando por ejemplo si la cabeza del ave sacrificada queda boca arriba (o boca abajo). Pero esta actividad mántica o adivinatoria no es la única manera de conocer la respuesta de los no-humanos en el momento de establecer una colaboración con ellos, como me hizo entender, poco a poco, la organización de la distribución de alimentos que se efectúa después del sacrificio, en la cima del cerro y en el espacio doméstico, debe precisarse que las comidas consumidas en ambos lugares son designadas con la misma palabra que el depósito sacrificial: *wïnstë'ëjk'ü'ny*, "el hecho de dar el respeto", sustantivo que algunas personas tradujeron como "el recipiente del respeto". En los tres casos se "da respeto" (*wïnstë'ëjk*), pero sólo entre los seres humanos se manifiesta una aceptación explícita. Tras el sacrificio del cerro, los participantes se reúnen cerca de la piedra sacrificial para recibir tortillas con salsa de chile rojo, un huevo duro y una copa de tepache (jugo de ágave fermentado con panela y achiote). Reparé en que, cuando consumían estos alimentos, las personas solían dejar caer al suelo algunos pedazos y gotas del alcohol, destinados a los seres no-humanos que vienen a visitar. Esta práctica resulta tan generalizada en Mesoamérica que, a mi juicio, se toma por algo evidente, en lugar de subrayarse la dimensión algo extraña de tal distribución. En efecto, ¿por

qué, justo tras realizar un depósito ritual, colmado de ricos alimentos (para los no-humanos), se ofrece de nuevo otro tipo de alimentos?

Se trata otra vez de preguntas heurísticas, en el sentido de que invitan sin cesar a profundizar en la descripción para entender las reglas subyacentes que organizan las interacciones. Estas sencillas preguntas sobre la repetición de una entrega de alimentos me ayudaron a entender la lógica de una sucesión de secuencias cuando traté de determinar cómo la segunda alimentación podía concebirse como un complemento de la primera. La comparación básica entre los dos episodios me hizo notar que, en el primer caso, los mixes tratan de adaptarse a la constitución de los no-humanos, entregándoles sustancias (sangre, masa y polvo de maíz, humo) que ellos consideran como comida que pueden consumir (Graulich y Olivier, 2004) sin establecerse ninguna comensalidad. En el segundo caso, por el contrario, el objetivo es precisamente integrar a los no-humanos en el grupo humano, ofreciéndoles la misma comida (alcohol, huevo, tortilla). Poniendo en relación este proceso de integración con el problema que surge al concluir el sacrificio (la ausencia de respuesta), descubrí que la función de esta comida consistía precisamente en poner en escena la aceptación que faltaba previamente. En efecto, mediante un proceso de "condensación ritual" (Houseman y Severi, 1994), se considera que los humanos hablan por los no-humanos, permitiéndoles expresar su consentimiento. Al menos, ésta fue la conclusión a la que llegué después de observar lo siguiente.

Cuando cada participante ha recibido su tortilla, su huevo y su tepache, el portavoz repite las peticiones dirigidas a las entidades de la naturaleza, ahora mencionadas en tercera persona. En este momento, dichos interlocutores no han desaparecido y siguen presentes: al final de la secuencia, cada uno enuncia, en voz baja, las mismas peticiones que el portavoz, acompañando su rezo, vertiendo gotas de tepache en el suelo, a veces dando una vuelta para ponerse en frente de la piedra sacrificial. Durante este breve momento, los humanos tienen un doble papel: mientras solicitan un servicio a los no-humanos, siguen escuchando el discurso del portavoz. A diferencia del silencio que acompañaba el rezo sacrificial, en este caso acontece un intercambio de palabras: en respuesta a su petición ("reciban, acepten el agua, el dulce

[= el tepache]", *päättï kupëktïts ja nëëj ja pä'äk*), el portavoz tiene la satisfacción de escuchar enunciados como: "nosotros la recibimos, la querida agua, el querido dulce" (*tpääjytyïntï ja në'u'nk ja pä'äk'u'nk*), que cada miembro pronuncia levantando la copa o el recipiente que tiene en la mano.

	Petición de aceptación	Respuesta
Depósito ritual (*wïnstë'ëjk'ii'ny*)	"recibe en tus manos, en tus brazos" (*m'akë'ïp m'axajïp*) "acepta" (*kuppëk*)	
Comida ritual (*wïnstë'ëjk'ii'ny*)	"reciban, acepten este tepache" (*päättï kupëktïts ja nëëj ja pä'äk*)	"nosotros recibimos este tepache" (*npaajtyïntï yë' nëëj yë' pä'äk*) "gracias" (*makyepyïtï*)

A mi parecer, la duplicación de la entrega de alimentos se explica por esta voluntad de hacer escuchar una aceptación y un consentimiento, llenando un vacío que existe en el circuito de la comunicación. La validez de esta interpretación fue confirmada cuando algunos habitantes de la Sierra Mixe me explicaron que, durante las comidas, los seres humanos cumplen con un papel de *kutanaapy* ("los que se levantan enfrente"): así como un padre habla en nombre de su familia, los comensales expresan la aceptación en nombre de las entidades de la naturaleza. Aunque es bien sabido que el problema del compromiso resulta central en la ritualidad mesoamericana –como revela por ejemplo el libro *The Covenants with Earth and Rain* (1995), de John Monaghan– no es sencillo describir cómo se establece la comunicación con los seres no-humanos. Para entender la manera en que los diferentes pueblos superan la indeterminación que acompaña al rezo (Ichon, 1969: 199; Vapnarski, 2000: 477), se precisa llevar a cabo buenas descripciones etnolingüísticas que incluyan una atención dirigida a los gestos y movimientos de los participantes.

Una vez expuesto el dispositivo utilizado para hacer hablar a las entidades de la naturaleza, se entiende mejor el recorrido ritual. Cuando arriban al espacio doméstico para compartir el tepache y un caldo preparado con las aves sacrificadas, los invitados actúan de nuevo como *kutanaapy*: además de recibir la ofrenda alimenticia, los portavoces repiten las peticiones enunciadas durante el sacrificio. Más allá de aceptar los alimentos, el diálogo ritual que se instaura es la prueba de que "el depósito de palabras" ha llegado a sus destinatarios no-humanos. De hecho, ciertas oraciones comprueban que éstos se encuentran presentes alrededor de la mesa; por ejemplo, cuando el portavoz de un grupo que ascendió a la cima del cerro declara:

meets ïjyxyäm ntukmatëy	ahora, nosotros le hacemos escuchar
ku ëëts	que nosotros
ja tun'ääw ja kojpk'ääw	la boca del cerro, de la montaña
n'atstapääty	la hemos encontrado
n'atsta'ijyxy	la hemos visto (= hemos realizado un rito en la cima del cerro)
nayïtë'n ëëts nkäjpxnaxy	así como hacemos pasar la palabra entre nosotros (= expresamos la intención de este rito)
ïjyxyämts	nosotros ahora
nyïktsïnää'yïntït *nyïkpoo'kxïntït*	le vamos a hacer sentar, le vamos a hacer descansar [a "Aquel que hace vivir"]
säyam ja majää'tyëjk	como los ancianos
tnïkäjpxtï tnïtmatyä'äktï	lo cuentan, lo platican (= de acuerdo con lo que dicen los ancianos)
ku ïjyxyäm ïxjaaj ja' yääj	que ahora éste aquí está (= él esta presente durante la comida)
ja konk ii'pyxyukpït	el gran "Habitante del Lugar de los Veinte Picos"
ïjxjaaajaj jatë'n ja'	aquí está él
tëëj yïkwääkïtä'äky	el que fue invitado a bajar
jäts ïjyxyäm yïkwïntsë'ëjkïp	y ahora lo respetamos

jäts ïjyxyäm yïkwïnjää'wïp	y ahora lo estimamos
jäts ïjyxyäm ja nyëëj	y ahora su agua
jäts ïjyxyäm ja pyä'äk	y ahora su dulce (= su *tepache*)
yïkmëëpy	se le da
ja' ïjyxyäm mëët nkäjpxïntït	a éste con quien vamos a hablar ahora
ja' ïjyxyäm mëët nmatyääjkïntït	a éste con quien vamos a conversar ahora (= vamos a compartir una comida con él)
ja' konk ii'pyxyukpït	el gran "Habitante del Lugar de los Veinte Picos"

Escuchando estas palabras, descubrí que el desplazamiento hasta el cerro es concebido como una invitación. El movimiento simétrico que manifiesta este ser cuando llega a la casa constituye la manifestación de su aceptación a compartir una comida y, por fin, a entrar en una relación de colaboración. Así pues, hablando con rigor, el depósito sacrificial no consiste en una comida; más bien constituye lo que Malinowski designaba como un "presente de solicitación" (1922: cap. XIV): su función radica en iniciar una relación que se abre sobre un acuerdo ulterior.

Describir acciones invisibles mediante la observación de acciones visibles: redefiniendo la noción de sacrificio

No entraré en demasiados detalles al explicar el camino que seguí para responder a las dos preguntas que formulé al principio: ¿Por qué los depósitos rituales implican una distribución de cantidades equivalentes de sustancias? ¿Cuál es el papel de la sangre de los animales en este contexto? La metodología que apliqué fue la misma que usé previamente: en lugar de empezar a citar a los autores que han escrito sobre el tema del sacrificio y las ofrendas, decidí elaborar una descripción más detallada de lo que ocurría. De nuevo, realicé este acercamiento a través de un análisis pragmático, estudiando conjuntamente los discursos y las acciones de los participantes.

Había que determinar primero el papel de la sangre en el depósito ritual, tarea bastante difícil ya que la abundancia de bibliografía sobre el tema tiende a oscurecer lo que ocurre frente a la piedra sacrificial. En lugar de repetir las aseveraciones generales que encontramos frecuentemente –el hecho de que se "da la vida" de un animal o que se "ofrece la muerte"– me pareció más riguroso explicitar la concepción que poseen los mixes sobre la sangre cuando la vierten en los objetos depositados. Mi idea era que, según las propiedades, visibles o invisibles, que se le atribuyen a una sustancia, se modifican las manipulaciones que se hacen de ella. Por ejemplo, utilizar fuego o agua implica ejecutar acciones especificas, recurrir a instrumentos adecuados, tomar precauciones que se pueden relacionar a la vez con efectos directamente visibles –quemar, humedecer– o con otros menos perceptibles (por ejemplo, purificar). En el segundo caso, común en los contextos rituales, son más las inferencias que las observaciones directas de un proceso las que permiten afirmar la existencia de una causalidad que produce efectos específicos. La manipulación de la sangre entra en esta categoría, pues los efectos visibles (muerte del animal y humectación del depósito) son percibidos como manifestaciones exteriores de fenómenos que no se ven.

El efecto más obvio se deduce de la dimensión alimenticia del depósito, confirmada por las oraciones ya mencionadas. Cuando se les sirve comida y bebida a los destinatarios, se concibe a la sangre como parte de una transferencia material que otorga "fuerza" (*mëjk*). Así, mis interlocutores me confirmaron que la sangre, al igual que el alcohol, favorece este proceso. Entonces, como atestiguan las prácticas de autosacrificio en Mesoamérica, el objetivo no consiste realmente en matar un ser vivo, sino en extraer una sustancia liquida de su cuerpo. Se trata, pues, de exteriorizar dicho elemento para que sea interiorizado a través de un proceso simétrico de ingestión.

Pero, aunque esta obvia interpretación la comprueban la traducción de los rezos, la observación de gestos y la literatura antropológica, otras acciones no podían ser explicadas con ella. Así, antes de sacrificar a los animales, los participantes suelen tocar con ellos diferentes partes del cuerpo de los presentes. Con esta manipulación, mis interlocutores

explicaron que opera una purificación, extrayendo la enfermedad de cada uno de los presentes: tenemos de nuevo un efecto invisible que se puede inferir de acciones visibles. Siguiendo esta lógica de expulsión, se descubre que, en esta ocasión, la sangre también es un medio para eliminar la enfermedad; ésta es la razón por la cual se escuchan oraciones como: "que no haya hambre, que no haya enfermedad" (*kiti yuuj kiti pä'äm*). En efecto, sería ilógico considerar que algo patógeno queda en el cuerpo del animal para ser reintegrado por los participantes a la comida ritual. Aquí hallamos un problema, pues, después de afirmar que la sangre transmite fuerza, se declara que es vehículo de enfermedad. A veces la contradicción entre dos interpretaciones implica que una debe ser abandonada. Pero, en este caso, ya que ambas son comprobadas por acciones, oraciones y exegesis autóctonas, debe considerarse que cada una describe parte de un fenómeno global. A través de la sangre se procede entonces a una canalización de diferentes elementos: unos, benéficos, son destinados a nutrir a los no-humanos; otros, patógenos, son destinados a permanecer en la cima del cerro.

Esta canalización es aún más compleja, como descubrí después de asistir a varios depósitos rituales. En cada ocasión apuntaba todos los elementos que los participantes ponían ante la piedra sacrificial, indicando, en mi cuaderno de campo, las "ofrendas" que hacían. Pero un día ocurrió algo que, nuevamente, me obligó a cambiar de categoría analítica y observar con más atención: antes de repartir los rollos de masa y los puñados de harina de maíz, una señora que nos acompañaba había dejado en el suelo una bolsa con monedas y billetes de banco. Tras el sacrificio, vi con sorpresa que la señora tomaba la bolsa –cubierta de harina y manchada de sangre– para llevársela a su casa; según dijo, era una manera de fomentar la prosperidad en su hogar. Pese a su presencia en el altar junto a una oblación alimenticia, este tipo de elementos no podían ser concebidos como una ofrenda, lo que me obligó a encontrar las palabras correctas para describirlos. Este momento es importante en la elaboración de una descripción: cuando se percibe una contradicción entre el sentido de una palabra y los hechos que trata de describir. El trabajo de escritura etnográfica implica practicar una operación de substitución, utilizando otro término o, en ciertos

casos, inventando un neologismo. Para designar objetos rituales que cumplían la función de canalizar la fuerza transmitida en dirección a los espacios humanos, me pareció pertinente hablar de "captadores". Junto a las "ofrendas", estos objetos participaban de la distribución inmediata de los beneficios de la operación sacrificial.

Vemos otra vez que la elección de la palabra correcta durante el trabajo de escritura abre otras vías para llevar a cabo nuevas investigaciones. Así, la circularidad establecida entre elaboración de una mejor descripción y profundización de la observación resultó fructífera, pues reconocer una función de "captador" dentro del dispositivo ritual me hizo contemplar con una nueva mirada la multitud de objetos que se encontraban alrededor de la piedra sacrificial. Con este concepto analítico en mente, fue más fácil distinguir entre elementos ofrecidos, como los alimentos, y artefactos que contribuían a la buena distribución de la energía liberada. Por ejemplo, dejando cuernos o huesos, los ganaderos o los cazadores manifestaban su deseo de ver aumentar la cantidad de animales que mataban; una familia llevó cerca de la piedra sacrificial una figurilla de masa de maíz que representaba al niño que querían proteger; los policías trajeron una llave para fortalecer la cárcel. Siguiendo esta misma lógica, se pueden observar elementos –generalmente miniaturizados– como casitas de piedra, corrales hechos con pequeños trocos de madera, cuadernos de escuela, etcétera.

No hay que considerar entonces el sacrificio como un acto unitario: involucra una multiplicidad de transferencias materiales que únicamente una descripción detallada puede reconocer. Esta complejidad es aún mayor al entrar en el análisis etnolingüístico de los rezos. Cuando los participantes hablan sobre estos discursos *après coup*, explican que vinieron "para pedir algo", "para agradecer", "para pedir perdón", etc. En realidad, cuando se transcriben los discursos tal como se enuncian durante la realización del depósito, se descubre que hacen todo ello a la vez: entrelazan los actos de palabra –agregando también promesas, comentarios sobre la acción ritual, referencias a la autoridad de los muertos o de los especialistas rituales–. Por falta de espacio, no entraré en detalles de este análisis lingüístico; sólo quiero subrayar que la descripción de las acciones debe tomar en cuenta la dimensión pragmática

de la palabra. Cuando se estudia con atención el conjunto de gestos y palabras, se entiende que el sacrificio no puede ser reducido únicamente a la destrucción de un ser vivo. Al contrario, consiste en establecer una continuidad entre diferentes seres, para hacer circular sustancias y construir un vínculo con los seres no-humanos con los que se quiere entablar una colaboración. En el trabajo de escritura etnográfica, hallamos aquí una operación complementaria a la utilización de nuevas palabras destinadas a describir –como la noción de "captador". En efecto, en este caso la elaboración conceptual consiste en redefinir una noción bien conocida, como es la de "sacrificio", para darle un contenido semántico más complejo y congruente con la dimensión polisémica del depósito ritual (Dehouve, 2007).

Mas allá de la ofrenda: el depósito

Para concluir ofreceré unos comentarios sobre la noción de "depósito", que Danièle Dehouve propuso utilizar en lugar del término, demasiado general, de ofrenda. En efecto, como ocurre entre los tlapanecos del estado de Guerrero, estudiados por la antropóloga francesa, se ha visto que, entre los mixes, la multiplicación de gestos y palabras durante el sacrificio va más allá de un movimiento de oblación. Si la intención de ascender al cerro era únicamente nutrir a los no-humanos, podría cumplirse con este objetivo de forma más sencilla, dejando alimentos. Pero cuando los mixes "depositan, depositan frente a la mirada" (*pïktä'äky*, *ejxtä'äky*), y hacen mucho más, efectuando una repartición de cantidades equivalentes de sustancias, como los rollos de pasta o los puñados de harina de maíz. En este marco, el papel fundamental de las operaciones de contabilidad ritual implica que la escritura etnográfica deba incorporar una formalización matemática para seguir la lógica que organiza este tipo de repartición. No entraré aquí en detalles de etnomatemática, que analicé ya en otros trabajos (Pitrou, 2012a, 2015b); antes bien, quiero concentrar mi atención en el razonamiento que llevé a cabo para explicar el papel de la repartición. Primeramente, apuntando el número de rollos que se debían preparar

para un depósito, me percaté de que no se trataba nunca de establecer una suma completa, sino de amontonar paquetes compuestos por cierto número de rollos envueltos en una hoja de hierbabuena. Así, el especialista puede prescribir la preparación de 4 paquetes de 113 rollos, 4 paquetes de 93 rollos, 4 paquetes de 73 rollos, 4 paquetes de 53 rollos, 4 paquetes de 33 rollos, 4 paquetes de 23 rollos, o 4 paquetes de 13 rollos. De la misma manera, percibí que, en ciertos pueblos, los puñados contados de harina de maíz servían para amontonar y repartir, de manera uniforme, cantidades equivalentes de esta sustancia sobre una superficie plana y cuadrada.

Muy rápidamente, conectando estos hechos aritméticos y geométricos con los movimientos de los participantes –distribuyendo las sustancias desde arriba– la similitud con la acción de los sembradores me pareció obvia. Su tarea también consiste en distribuir de manera uniforme las semillas, de maíz o fríjol, en todos los agujeros de la milpa. En lugar de entrar en debates bizantinos sobre la simbología de los números, considero un logro el descubrimiento de esta analogía entre una actividad agrícola y una actividad ritual. Pero es precisamente en el momento de realizar este tipo de descubrimientos cuando hay que hacer uso de lo que podría llamarse una insatisfacción metodológica e ir más allá, utilizando la nueva idea como una base para profundizar en la observación y la descripción. Aunque la pregunta "¿por qué?" implica correr el riesgo de un retorno al infinito, puede resultar útil para avanzar en este camino. En el caso de los ritos mixes, la pregunta entonces es determinar si es posible dar una explicación a la similitud que se observa entre actividades realizadas a diferentes escalas. De nuevo, la solución al problema vino de la transcripción de los discursos rituales, en particular, de un rezo pronunciado durante la siembra.

ëëts ***pïtä'äky*** ëëts ejxtä'äky	nosotros lo depositamos, lo depositamos frente a tu mirada
ëy ëëts yä'ät ***npïktä'äkït***	bien, nosotros lo vamos a poner
ëy ëëts nkuneepït	bien, nosotros lo vamos a sembrar

nkukujït yä'ät ja moojk yä'ät ja xëjk	lo vamos a echar este maíz, este frijol
jïts yä'ät wyïnpïtsë'ëmt	y éste va a salir en frente (= brotar)
jïts yä'ät ëëts ja ntajujyky'äjt	y éste "con que nosotros vivimos" (= el maíz)
mejts yïkjujyky'äjtpï	tú, "Aquel que hace vivir"
xkeyäkt xnïtukt	tienes que repartir, tienes que decidir (= vas a decidir dónde va a crecer en la milpa)
jïts yä'ät ja nëëj	y este agua
jïts yä'ät ja tuuj	y esta lluvia
jätë'n ***xpïktä'äkt*** *xkaxt yä'ät*	igualmente la vas a depositar, la vas a enviar
jïts yä'ät yyoonpïtsë'mt	para que salga por el cuello (= brote)
jïts yä'ät y'ejxpïtsë'mt	para que salga a la vista (= crezca)
jïts yä'ät yukyo'ont	para que a éste (= al maíz) le crezca su cuello
yukpatt	se eleve su cuello
akujk jotkujk	boca derecha, interior derecho (= para que crezca de buena manera)

No existe una analogía únicamente entre el depósito ritual y la actividad de los sembradores: el rezo hace referencia a un tercer nivel de actividad, que "Aquel que hace vivir" debe iniciar a una escala mayor. Con más precisión, y como indica el uso de la misma categoría verbal "*pïktä'äky*" (que marqué en negrita en el rezo), el rito tiene como objetivo sincronizar tres reparticiones: de sustancias en el depósito, de semillas en la milpa y de lluvia desde el cielo. En esta configuración, una operación abstracta de distribución sirve para conectar tres manipulaciones de sustancias diferentes, con la intención de instaurar lo que propuse denominar como un régimen de "co-actividad". Así se descubre otra función del depósito que, además de oblación alimenticia, actúa como un esquema de configuración agentiva que los mixes tratan de establecer para iniciar una colaboración con los seres no-humanos. Se podría agregar también una observación fenomenológica y señalar un juego sobre las percepciones. Así, al requerir que "Aquel que hace

vivir" haga una repartición "desde arriba", es interesante que los participantes del rito se encuentran, ellos mismos, involucrados y actuando "desde arriba" en la distribución de sustancias dentro un espacio miniaturizado. Así pues, se puede sugerir que, en el momento de realizar el depósito ritual, no se da únicamente una sincronización de las acciones, sino que existe también una cierta alineación de los puntos de vista. Cabe resumir esta dinámica en la formula siguiente, que podrían enunciar los participantes hablándole a "Aquel que hace vivir": "Te enseño lo que quiero que hagas para ayudarnos y, haciéndolo, veo lo que verás cuando lo hagas". Este último ejemplo revela que siempre resulta una buena estrategia comprobar o reforzar una interpretación multiplicando los enfoques metodológicos, y que el análisis etnolingüístico-pragmático puede asociarse con una perspectiva fenomenológica.

¿Concluir? Nunca

Como señalé al inicio, la metodología, por su etimología griega –*meta odos*: "siguiendo un camino"– hace referencia a una manera de concebir el trabajo intelectual como un camino, a lo largo del cual el investigador debe seguir varias etapas antes de llegar a una concepción correcta de la realidad que quiere estudiar. Pero tampoco hay que fiarse demasiado de esta metáfora, que podría llevar a pensar que el trabajo científico se desarrolla a la manera de una línea recta, desde un punto al otro, de la ignorancia o del error a la verdad. Por el contrario, los estudios en sociología de la ciencia (Latour y Woolgar, 1988) han mostrado que la elaboración teórica requiere un esfuerzo continuo de combinación de elementos heterogéneos. De igual manera, hemos visto que el trabajo de campo etnográfico involucra una multiplicidad de órdenes de hechos (palabras, números, elementos de la naturaleza, alimentos, etc.) que el investigador debe poner en relación y ordenar en su discurso. Frente a la complejidad que revisten los fenómenos, no se trata, pues, de seguir un único camino, sino de multiplicar las vías por las cuales se objetivan aspectos de lo real. Durante este proceso, la escritura es un medio privilegiado porque, precisamente, tiene la

capacidad de capturar esa diversidad a través de diferentes técnicas: descripción, narración, diálogo, palabras rituales, formalización matemática, etc. De hecho, el término *grafia* es totalmente adecuado para abarcar una diversidad de técnicas de representación y de grabación que van más allá de la escritura: dibujos, esquemas, fotografía, video, etcétera.

En estas condiciones se podría decir que una etapa fundamental del trabajo etnográfico consiste en seguir varios caminos, reuniendo datos muy diversos sin saber, desde el inicio, cuál va a ser el bueno. Hay que aceptar usar el tiempo para *perderlo* –no es pérdida de tiempo, en realidad– en traducciones, descripciones, grabaciones, descomponiendo la complejidad de diversas maneras. Cada camino –es necesario– tiene que comportar sus obstáculos, es decir, ciertas preguntas que el etnólogo tiene que resolver antes de seguir más adelante: ¿Cómo traducir esta palabra? ¿Por qué esta persona hace cierto movimiento en este momento? ¿Para qué se fabrica o utiliza determinado objeto?, etc. Y, en este caso, es muy frecuente que la solución se encuentre en el cruce de varios caminos, por ejemplo, cuando la traducción de ciertas oraciones explica una interacción o, por el contrario, cuando una situación social ayuda a entender el sentido de una palabra. Se descubre así que la multiplicación de los caminos para objetivar lo real solamente es un momento dentro un proceso más largo; después del análisis (etimológicamente: la descomposición), el investigador debe proponer una síntesis, poniendo en relación los datos recopilados.

Nunca se trata de hacer una síntesis general o definitiva, sino de establecer siempre "conexiones parciales" –por mencionar un concepto de Marilyn Strathern (2004 [1991])– en el momento de "poner juntos" datos recopilados con diversas metodologías. El hecho de que en este proceso se establecen conexiones que no son explícitas para los miembros de una comunidad –pero que, no obstante, ellos pueden validar– constituye la prueba de que no se trata de poner los pasos del investigador en los de aquellas personas con quienes se lleva a cabo una investigación etnográfica. Por el contrario, se trata de elaborar una nueva cartografía de las relaciones, entre las que existe una gran diversidad de hechos, siguiendo la tradición de Malinowski al estudiar el inter-

cambio *kula* en Oceanía o de Marcel Mauss cuando se refiere al "hecho social total" (1923-1924). La realización de esta cartografía no consiste únicamente en establecer conexiones entre diferentes caminos: implica también una manera de desplazarse que es propia del etnólogo. Cada vez que se cruzan los caminos –es decir, que nacen ideas o hipótesis para resolver un problema–, se abre una nueva perspectiva a partir de la cual el investigador puede y debe regresar sobre sus pasos para contemplar, con una nueva mirada, lo que había visto previamente. Así, como creo haber ilustrado con los ejemplos, el trabajo etnográfico implica invertir tiempo para ir y venir, y también para dar vueltas; durante este proceso, el etnólogo puede afinar sus observaciones y encontrar las palabras correctas para describir una organización social o ciertas interacciones.

Aunque se requiere leer mucho para poder establecer un diálogo fecundo con otros antropólogos, creo que este encuentro intelectual no debe darse antes de que un etnólogo haya logrado obtener un buen conocimiento de su propio territorio. Recurriendo demasiado pronto a las teorías existentes, siempre se corre el riesgo de interponer textos entre la observación y la realidad, en lugar de elaborar una teorización propia gracias a un paciente trabajo de escritura.

Bibliografía

Beals, Ralph L., 1945, *Ethnology of the Western Mixe*, Los Angeles, University of California Press.

Dehouve, Danièle, 2007, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.

Fernández Lesur, Aarón, 2007, *Partes usadas*, película, México.

Graulich, Michel y Guilhem Olivier, 2004, "¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 35, pp. 121-155.

Hanks, William, 1990, *Referential Practice: Language and Lived Space Among the Maya*, Chicago, University of Chicago Press.

Houseman, Michael y Carlo Severi, 1994, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, París, Maison des Sciences de l'Homme.

Ichon, Alain, 1969, *La religion des Totonaques de la Sierra*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.

Kuroda, Etsuko, 1993, *Bajo el Zempoaltépetl: la sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*, México, Oaxaca, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Latour, Bruno y Stève Woolgar, 1988, *La Vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, París, La Découverte.

Lévi-Strauss, Claude, 1958, *Anthropologie structurale 1*, París, Plon.

Lipp, Frank Joseph, 1991, *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual, and Healing*, Austin, University of Texas Press.

López Austin, Alfredo, 1988, *Una vieja historia de la mierda*, México, Ed. Toledo.

Lorente Fernández, David, en este volumen, "Comparando Mesoamérica y los Andes a través de la etnografía".

Malinowski, Bronislaw, 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge.

Mauss, Marcel, 1923-1924, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *L'Année Sociologique,* nouvelle série, I, pp. 30-186.

Monaghan, John, 1995, *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, University of Oklahoma Press.

Panofsky, Erwin, 1973 [1939], *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza Universidad.

Perec, Georges, 1982, *Tentative d'épuisement d'un lieu parisien*, París, Christian Bourgois.

Pitrou, Perig, 2016a, *Le chemin et le champ. Sacrifice et parcours rituel chez les Mixe de Oaxaca, Mexique*, Nanterre, Société d'ethnologie.

Pitrou, Perig, 2016b, "Life Form and Form of Life Within an Agentive Configuration: a Birth Ritual Among the Mixe of Oaxaca, Mexico", *Current Anthropology,* núm 58 (7), pp. 360-380.

Pitrou, Perig, 2015a, "Life as a Process of Making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): Towards a 'General Pragmatics' of Life", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm 21 (1), pp. 86–105

Pitrou, Perig, 2015b, "Le comptage rituel en Mésoamérique comme dispositif de mise en relation" *ethnographiques.org* 29 "Ethnologie et mathématiques", disponible en http://www.ethnographiques.org/2014/.

Pitrou, Perig, 2012a, "Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique)", *L'Homme,* núm 202, pp. 77-112.

Pitrou, Perig, 2012b, "La divination dans la Sierra Mixe (Mexique) comme forme d'action sur le monde", en Jean-Luc Lambert y Guilhem Olivier (eds.), *Deviner pour agir*, Paris, École Pratique des Hautes Études, pp. 87-109.

Pitrou, Perig, Johannes Neurath y María del Carmen Valverde (eds.), 2011, *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Strathern, Marilyn, 2004 [1991], *Partial Connections*, Oxford, Rowman & Littlefield.

Torres Cisneros, Gustavo, 2003, *Mëj xëëw, la gran fiesta del Señor de Alotepec*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Vapnarsky, Valentina, 2000, "De dialogues en prières, la procession des mots", en Aurore Monod Becquelin y Philippe Erikson (eds.), *Les Rituels du dialogue*, Nanterre, Société d'ethnologie, pp. 431-479.

LA ANTROPOLOGÍA DEL OTRO: ETNOGRAFÍA Y ALTERIDAD

Virajes de la etnografía: un testimonio personal

Saúl Millán*

El nuestro no es un gremio propenso a las autoevaluaciones, y menos aún a los testimonios personales; sin embargo, es necesario admitir que la etnografía no ha dejado nunca de ser un ejercicio de perspectivas, hasta cierto punto subjetivas, que guían a menudo nuestras propias interpretaciones. A fin de evitar las confesiones personales, más cercanas a la tradición cristiana que a los paradigmas científicos, trataré de transitar por un terreno intermedio que, si bien recoge algunas de mis experiencias individuales, intenta ubicarlas en un marco más amplio cuyos márgenes ilustran los virajes que la etnografía mexicana ha sufrido en las últimas décadas. Hablo de virajes porque hace veinte años, cuando iniciaba mis investigaciones entre los huaves del Istmo de Tehuantepec, la etnografía mexicana parecía sumergida en una especie de crisis local que no correspondía al impulso de las décadas anteriores. En buena medida, me parece, esta crisis respondía a una indefinición de los objetos de estudio, que en unos cuantos años se habían desplazado del culturalismo atribuido a la antropología norteamericana hacia el ámbito de esa antropología sociologizante, característica de la década de los setenta, que había terminado por suprimir las culturas indígenas en nombre de una definición económica del indio. Al proponer una nueva visión de las configuraciones étnicas del país, estos discursos promovieron que la organización y la práctica local de las comunidades indígenas resultaran algo residual y de poca importancia, de tal manera que el dato etnográfico no formaba ya parte del mismo universo de sentido que para entonces impulsaban los estudios sobre el campesinado, realizados en buena medida por mis propios profesores.

* Posgrado en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Por su misma naturaleza, los estudios etnográficos que se realizaban durante la década de los setenta insistieron en la necesidad de colocar en un contexto más amplio el pequeño universo observable que investiga directamente el antropólogo (De la Peña, 1980: 14). Esta insistencia no sólo constituía una crítica a los famosos "estudios de comunidad", centrados aún en la manera etnográfica de conocer, sino que representaba también un trastocamiento sustancial de los antiguos objetos de estudio. Por esta vía, en efecto, los rituales se convirtieron en una economía de prestigio; las formas locales de autoridad pasaron a ser expresiones del cacicazgo y el dominio político, mientras que el análisis del parentesco se tradujo en el estudio de las unidades domésticas como unidades de producción y consumo. Al iniciar la década de los setenta, se tiene la impresión de que este tipo de categorías debían acompañar forzosamente los estudios antropológicos, que de otra manera corrían el riego de ser excluidos de un debate que para entonces había definido sus propias coordenadas. De ahí que buena parte de las investigaciones de campo que se producen durante esta década busquen conciliar objetos de estudio divergentes que encuentran en la economía y en la política un marco más homogéneo para expresarse.

Hacia finales de los ochenta, cuando inicié mis primeras incursiones en el trabajo de de campo, las formas de gobierno indígena parecían ofrecer aún la posibilidad de situar las investigaciones en un terreno neutral, ya que, si bien aludían a ciertas diferencias culturales, se ubicaban a su vez en el ámbito de la "estructura social", un término que interesaba incluso a la antropología marxista. Sin embargo, los estudios etnográficos habían terminado por trazar una línea divisoria entre los aspectos organizativos de las comunidades indígenas y las manifestaciones vagamente expresivas de su cultura. Si esta división había sido particularmente relevante para distinguir objetos de estudio tan divergentes como la economía y la mitología, resultaba en cambio insuficiente para definir una de las instituciones más complejas y recurrentes entre los pueblos indígenas de Mesoamérica. Conocida con el nombre de "sistema de cargos", esta institución se presenta a lo largo de las regiones indígenas del país bajo la forma de dos jerarquías simultáneas que operan en distintos ámbitos, uno de los cuales se extiende sobre las formas de gobierno tradicional, y el otro so-

bre los espacios de reproducción simbólica que hacen posible la actividad ceremonial. Aunque la idea de una institución que es, a un tiempo, civil y religiosa expresa en gran medida su indefinición, sus efectos hicieron posible que diversas investigaciones terminaran por identificarla como un sistema político (Aguirre Beltrán, 1953), una forma de organización social (Nash, 1958) y una economía de prestigio (Cancian, 1965), en un ejercicio de interpretación que, a mi juicio, confundía las nociones locales de autoridad con las funciones explícitas de los cargos, proyectándolas generalmente hacia las clásicas distinciones entre política, economía y sociedad.

Las consecuencias de esta aproximación fueron múltiples, pero no precisamente diversas. Por un lado, durante varias décadas promovieron una representación hasta cierto punto uniforme de la población indígena de México, avalada desde entonces por la existencia de un "área cultural" que Kirchoff (1943) había unificado bajo el nombre de Mesoamérica; por otro, reafirmaron en gran medida la certeza de que las culturas indígenas contemporáneas no presentaban diferencias sustanciales que fueran dignas de registrarse a través de estudios etnográficos detallados. El problema general, tal como lo formulara Foster durante la década de los 50, consistía en advertir que, si bien las comunidades indígenas mostraban variaciones en los aspectos culturales y lingüísticos, en un sentido más amplio constituían un "tipo genérico", ya que compartían "características estructurales y culturas comunes" (Foster, 1975: 11). Estas características no sólo pasaban por el conjunto de rasgos históricos y arqueológicos que Kirchoff había consignado para Mesoamérica, sino también por un orden social que era posible identificar mediante la abundancia de las interacciones colectivas y la similitud de los lazos sociales. En este modelo, que Eric Wolf habría de sintetizar cincuenta años más tarde, la calidad y cantidad de las relaciones sociales fueron las variables para medir lo que entonces se conoció como *aculturación* o *cambio cultural*. Así, mientras el aislamiento de determinadas comunidades era equivalente a una homogeneidad en las interacciones sociales, el contacto cultural iba "junto a la heterogeneidad de los lazos sociales y era entendido como sinónimo de secularización y desorganización" (Wolf, 1987: 25).

En un contexto donde el cambio cultural y los procesos de aculturación pasaron a ser asuntos teóricamente relevantes, la etnografía tendió

a privilegiar aquellas zonas de estudio que son susceptibles de medir las transformaciones culturales y que responden a una lógica dependiente con el exterior. No sólo se volvió factible examinar las trasformaciones del ayuntamiento hispánico en el cabildo indígena del siglo XVI, como lo hicieron Foster y Aguirre Beltrán, sino también examinar el papel que los sistemas de cargos desempeñaban en el mantenimiento de la comunidad como unidad corporativa y cerrada. El énfasis que los estudios etnográficos pusieron en la estructura y funciones sociales de los sistemas de cargos, consolidó la creencia en una institución uniforme que variaba menos en razón de sus características que en virtud de sus interpretaciones. De hecho, aunque la mayoría de las investigaciones estuvieron de acuerdo en concebir el problema como una "economía de prestigio" basada en el gasto individual de los servicios comunitarios, no todas coincidieron al interpretar la función que desempeñaban los sistemas de cargos en el marco de la vida comunitaria. Mientras algunas investigaciones enfatizaron la idea de un dispositivo destinado a nivelar las riquezas o a legitimar las diferencias sociales, como proponían Wolf y Cancian, otras procedieron a examinar el fenómeno como una variable del capitalismo dependiente, argumentando que los gastos ceremoniales involucrados en el sistema de cargos respondían al carácter rural de las economías indígenas. Por esta vía, en efecto, las obligaciones ceremoniales de los funcionarios indígenas se convirtieron en una economía de prestigio, mientras que las formas locales de autoridad pasaron a ser expresiones homogéneas del proceso dominical.

Al evaluar las repercusiones del determinismo económico en la antropología, Marshal Sahlins había advertido la metamorfosis que se produce cuando fenómenos específicos se traducen en fórmulas genéricas. Desde cierta óptica, el matrimonio puede ser concebido como un intercambio de materiales genéticos, el maíz y las habas como una dieta poco balanceada y el canibalismo como una actividad para la subsistencia (Sahlins, 1988: 92). Esta traducción corre sin embargo el riesgo de crear falsos modelos de la realidad al interponer entre el observador y el objeto cristales que han sido graduados a la medida del proyecto. Las limitaciones del paradigma socioeconómico no residían de hecho en la veracidad o falsedad de sus hipótesis, sino en la incapacidad de distinguir diferencias en aquellos

aspectos culturales y lingüísticos que Foster consideraba como variaciones menores. De ahí que el problema no consistiera tan sólo en afirmar que las jerarquías civiles y religiosas pueden desempeñar funciones similares en la preservación o dependencia de las comunidades indígenas, sino en no advertir que las nociones de jerarquía y autoridad son susceptibles de tener significados diferentes en contextos culturales divergentes.

En un estudio regional que presenté como tesis de licenciatura y que más tarde publicaría el Instituto Nacional Indigenista, hice notar que el análisis económico de los sistemas de cargos perdía de vista generalmente al sistema en su conjunto, ya que los cargos de la jerarquía comunitaria rotaban anualmente entre las secciones territoriales del poblado y conformaban, así, un circuito integrado de intercambio. En *La ceremonia perpetua* (Millán, 1993) había propuesto un modelo de análisis que conjugaba los mecanismos de intercambio que rigen las mayordomías indígenas con el principio de rotación territorial que puede observarse en gran parte de los sistemas de cargos mesoamericanos. Siguiendo a Falla, quien en 1969 había advertido que "la rotación es el elemento más sobresaliente de la jerarquía en el sistema", argumenté que los cargos ceremoniales y las unidades territoriales aparecen generalmente como los elementos de un sistema más amplio que combina los principios de la jerarquía con las reglas del intercambio. A diferencia de los intercambios matrimoniales, que Lévi-Strauss había empleado para examinar las estructuras de parentesco, las comunidades indígenas de Mesoamérica utilizaban las reglas de exogamia como principio de la jerarquía comunitaria, ya que su funcionamiento llevaba implícita la prohibición de conservar el cargo en la misma sección territorial. De ahí que los criterios de segmentación interna, observables en los sistemas de cargos y la organización ceremonial, suelan a menudo expresarse en la fragmentación territorial que priva al interior de las comunidades indígenas. A un tiempo simétrica y horizontal, la fragmentación del territorio encuentra generalmente un eje de integración en el sistema de rotación de cargos civiles y religiosos que circula a través de los barrios. La alternancia de los cargos superiores suele guiarse en estos casos por un circuito espacial que distribuye periódicamente el poder entre los distintos barrios del poblado, de tal manera que los cargos "viajan" entre las distintas unidades territoriales mediante un principio temporal

que obliga a recibir el cargo al iniciar el año y a entregarlo al finalizar. Mediante este circuito de intercambios, las unidades territoriales quedan representadas en una jerarquía central que evita la desarticulación del territorio en unidades aisladas y dispersas.

Si estas aproximaciones significaron un viraje en el esquema tradicional, al grado de que algunos autores amablemente opinaron que eran "dignas de continuarse" (Medina, 1991), tenían el inconveniente de aventurar formulaciones generales sin tomar en cuenta el punto de vista de los protagonistas. Siguiendo las indicaciones de la antropología mexicana, que para entonces recomendaba basarse en la observación de los actores más que en el discurso de los informantes (Arizpe, 1973: 17), yo había obtenido conclusiones generales sin haber interrogado seriamente los términos de la lengua vernácula. Después de varios años de trabajar con los huaves, ignoraba cuáles eran las categorías que ellos mismos empleaban para denominar a un matrimonio, nombrar una mayordomía o designar un cargo ceremonial. Situado en un plano externo al de los propios protagonistas, perdía fácilmente de vista diferencias significativas sobre las nociones locales de autoridad, las cuales encerraban importantes categorías que sólo podían percibirse en la lengua indígena que las había hecho posibles.

Años más tarde, y como reacción ante mi propia ignorancia, mi tesis de doctorado se centró casi exclusivamente en un conjunto de categorías locales, cuyos desplazamientos semánticos resultaron tan importantes que permitían comprender las conexiones entre el orden del universo y la jerarquía comunitaria. Durante varias estancias de trabajo de campo, que se prolongaron a lo largo de una década, las indagaciones sobre el terreno me llevaron a advertir que esos principios eran generadores de prácticas distintas y distintivas, pero también de esquemas clasificatorios, es decir, principios de visión y de división que tendían a identificar elementos heterogéneos y a separar elementos comunes. Mediante estos principios, los huaves establecían correspondencias entre un conjunto de nociones jerarquizadas que tomaban a los cargos como un modelo de referencia, proyectando las categorías que se desprenden del sistema de cargos hacia diversas jerarquías que eran comunes en el pasado. En el proceso de investigación, no sólo me pareció evidente que las primeras eran únicamen-

te comprensibles en virtud de la existencia de las segundas, sino también que las relaciones entre ambas se inscribían en las múltiples connotaciones que los huaves conceden a la palabra *ombas*, una de las categorías que sostienen tanto a la jerarquía civil como al sistema ceremonial.

Asociada a las representaciones del cuerpo, pero también a las concepciones locales del universo, la noción de *ombas* se emplea generalmente para designar la cúspide de diversas formaciones jerárquicas cuyos elementos están asociados a la organización territorial, las relaciones de parentesco y los vínculos sociales que se desprenden de la actividad ceremonial. De ahí que la palabra se emplee para designar a los hombres que han concluido sus obligaciones con un grupo ceremonial, pero también para describir la trayectoria de un hombre a lo largo de los nombramientos civiles que le confiere la comunidad. En este último caso, la trayectoria de un hombre a través de los cargos civiles permite acceder la categoría de *montang ombas*, cuya traducción literal es "aquellos que tienen el cuerpo" y que, hasta la fecha, conforma un selecto grupo de ancianos que juega un papel importante en las decisiones públicas.

Al perder de vista las nociones locales, las etnografías sobre los sistemas de cargos (incluida la mía, por supuesto) habían ejercido una especie de colonialismo conceptual, exportando nuestras propias categorías locales hacia formas de pensamiento que no las reconocían. Abusando de un vocabulario técnico que sólo existe en el diccionario de nuestra propia disciplina, los antropólogos llamamos religión, parentesco o ritual a algo que se parece a otros actos descritos por la literatura etnográfica (Sperber, 1981), abarcando en un solo término distintos fenómenos que únicamente tienen un parecido familiar. Es posible que, mediante este procedimiento, la antropología acceda a explicaciones generales, pero también que pierda una valiosa comprensión de los fenómenos culturales que trata de volver inteligibles.

Un ejemplo adicional, tomado de mi propia etnografía, permite ilustrar mejor este punto. Los huaves designan con el nombre de *nichech* a ese elemento del sistema ceremonial que nosotros denominaríamos "ofrenda". Se llama por lo tanto *nichech* a la ofrenda que el mayordomo deposita sobre el altar durante el transcurso de una festividad, así como a las velas y flores que el alcalde deposita a la orilla del mar en el momento

de solicitar la lluvia. Hasta aquí nos encontramos en los márgenes de significación que la literatura antropológica atribuye a la noción de "ofrenda", en el sentido de un don que se confiere a la divinidad. Pero entre los huaves, la palabra aparece también asociada a la última de las ceremonias mortuorias que cierra el ciclo de los ritos fúnebres, llamada *ajtepnichech*, así como a las estrellas que aparecen en el poniente durante el ocaso, conocidas también como *nichech*. En estas situaciones, la palabra adquiere connotaciones que ya no se ajustan a la noción antropológica de ofrenda, y que se encuentran a su vez relacionadas con las representaciones sobre la muerte y el firmamento.

Acceder a este campo de significados es una tarea compleja que implica considerar tanto las exégesis de los huaves como las categorías lingüísticas que se ponen en juego para representar las ofrendas, la muerte o las estrellas. La lengua vernácula ofrece, en este caso, una vía de acceso a un conjunto de diferencias significativas que difícilmente podrían ser identificadas en un lenguaje ajeno al de la cultura que se pretende examinar. Pero la traducción de la lengua vernácula no es suficiente, porque es sólo en el universo del discurso donde estas construcciones culturales adquieren una dimensión simbólica. Ya se trate de las ofrendas como figuras del cielo o de la muerte, esos símbolos no se inscriben en el lenguaje como fisonomías directamente perceptibles, sino como significados culturalmente construidos. La tarea interpretativa no consiste en afirmar que la palabra *nichech* significa ofrenda, sino en reconstruir el conjunto de asociaciones que la expresión evoca cuando es empleada en una mayordomía o un rito fúnebre. El etnógrafo sabe que la expresión tiene una función simbólica porque quiere decir otra cosa de lo que realmente dice, y es este doble sentido el que se convierte en el objeto de la interpretación. Interpretar el simbolismo de una cultura no equivale por lo tanto a descifrar el significado de un significante que puede observarse en el diccionario, sino a comprender el sentido latente que se oculta bajo el sentido manifiesto.

A diez años de distancia, y después de haber dedicado tres libros a los huaves del Istmo de Tehuantepec, aún creo que no puse suficiente atención en las connotaciones implícitas en las concepciones sobre el cuerpo. Mi única justificación, acaso, es que a finales del siglo pasado el cuerpo no era un objeto de estudio tradicional de la etnografía, ya que se conside-

raba una entidad natural que en el mejor de los casos debía ser abordada por la antropología física. Siguiendo una tradición cristiana, la etnografía se preocupaba más por el asunto de las almas, que correspondía al espíritu subjetivo que normalmente atribuimos a la cultura. Tuvo que llegar a mis manos la obra de Roy Wagner para comprender que lo que es natural para unos puede ser cultural para otros, y que nunca hay una frontera permanente entre lo que es dado y lo que es construido.

Nosotros tendemos a pensar, en efecto, que entidades naturales como el cuerpo son otorgadas por la naturaleza, mientras que el espíritu, las almas y nuestra propia interioridad son en cambio elementos que construimos a lo largo de la vida. La misma noción de inconsciente, que en buena medida ha terminado por sustituir a la idea cristiana de espíritu, alude a una construcción interior que varía de acuerdo con los individuos. Lo característico del pensamiento indígena es que invierte esta fórmula canónica, en la medida en que propone que las almas de cada persona son elementos naturales, si por "natural" entendemos lo que es dado y objetivo. A diferencia de las almas, que se conciben como entidades invariables y objetivas, el cuerpo es un elemento que varía tanto como las propias culturas, y en consecuencia se percibe como algo localmente construido. Para el pensamiento amerindio, como ha hecho notar Viveiros de Castro, el espíritu es el factor que identifica a todas las entidades, mientras que el cuerpo es, por el contrario, el gran diferenciador, la entidad que distingue a todos los existentes del universo, pero sólo en la medida en que el alma los unifica.

En los últimos años, y de acuerdo con lo que se ha dado en llamar el "giro ontológico" de la antropología, estas reflexiones han promovido un viraje sustancial de la etnografía, cuyos resultados han terminado por elevar el discurso indígena al rango de una teoría equivalente a nuestras propias teorías antropológicas. En efecto, si la antropología es ante todo una percepción de la alteridad humana, el problema radica en que la noción de humanidad varía de acuerdo con los pueblos y las culturas. Para nosotros, como se sabe, es humano aquello que tiene un alma; los objetos, los animales y las plantas no ingresan en la noción de humanidad porque son entidades carentes de ese componente espiritual. Generalmente, los pueblos indígenas opinan lo contrario: los animales, las plantas y los

objetos son seres que poseen un alma e ingresan, por tanto, en la condición de sujeto que nosotros reservamos para los seres humanos. De esta forma, mientras nosotros ubicamos la alteridad en el ámbito de la cultura humana, los pueblos indígenas la sitúan en el ámbito de los animales o de los espíritus, considerando que éstos constituyen formas alternativas de humanidad que merecen su propia antropología. La tarea etnográfica no consiste, pues, en proyectar nuestra disciplina sobre los pueblos indígenas, sino en establecer marcos de comparación entre formas distintas de concebir la humanidad y los límites que la definen.

Hoy, a más de un siglo de distancia del nacimiento de nuestra disciplina, conviene preguntarnos qué ha aprendido la antropología de los pueblos que estudia. En los últimos años, me parece, este aprendizaje ha sido esencial. Enfrentada a dichos pueblos, la antropología contemporánea descubre en efecto que las nociones de naturaleza y cultura no tienen un alcance universal, aun cuando estas nociones sirvieron en su momento para organizar el pensamiento occidental y ubicar a la antropología en el concierto de las ciencias humanas. Hasta donde sabemos, ninguna de las lenguas amerindias posee una palabra para designar a la naturaleza, sin la cual es imposible definir un terreno llamado cultura. Si por este término entendemos una forma de sociabilidad humana, el pensamiento indígena propone una alternativa singular, al postular que la sociabilidad humana es anterior a las especies naturales y que los animales, los objetos y los espíritus gozaban de rituales y relaciones de parentesco antes de adquirir sus nuevas fisonomías. Desde esta óptica, y a diferencia de nuestra propia narrativa, la cultura fue anterior a la naturaleza, y por lo tanto continúa definiendo las relaciones sociales entre esos seres que nosotros identificamos como naturales.

A pesar de que estas observaciones comienzan a tener importantes repercusiones en otras regiones de estudio, como es el caso de las nuevas investigaciones dedicadas a los pueblos del Amazonas y de Melanesia, en México no hemos vislumbrado plenamente sus consecuencias. En general, la etnografía contemporánea sobre las culturas indígenas de nuestro país parte de la idea de que existe una cosmovisión mesoamericana, la cual es en buena medida el producto de una actividad agrícola, basada en el cultivo del maíz, que es a su vez el resultado de una detallada observación de la

naturaleza. Sustentada en la agricultura, la cosmovisión mesoamericana sería por lo tanto un producto de la distinción entre naturaleza y cultura, aun cuando los pueblos mesoamericanos carecen de términos para designar esta dicotomía. ¿Cómo comprender, sin embargo, que exista una visión objetiva del cosmos, si el cosmos nunca ha sido concebido como una región ontológica separada, independiente del sujeto que la observa? La ausencia de términos para designar un terreno ontológico definido, llamado universo, cosmos o naturaleza, me ha llevado en los últimos años a considerar que ese paradigma es digno de revisarse, ya que ha marcado la historia de la antropología mexicana a lo largo de varias décadas. Mis investigaciones más recientes han girado de esta forma en torno a un viejo dilema de la etnografía mexicana, que bajo el nombre de "nahualismo" definió un fenómeno extremadamente generalizado que ha sido identificado como una expresión religiosa, una forma de control social e incluso un culto totémico. Al proponer una relación anímica entre el hombre y el animal, sin embargo, el nahualismo traduce una forma de relación entre la cultura y la naturaleza, ya que es el instrumento conceptual que permite pensar las semejanzas entre una entidad humana y otra animal, considerando que ambas comparten propiedades comunes. No obstante, el pensamiento indígena se aleja en este caso de una ontología naturalista que postula una continuidad física entre el cuerpo humano y el cuerpo animal, mientras establece una frontera metafísica entre humanidad y animalidad.

Las concepciones indígenas aluden así a lo que podríamos llamar un *déficit cósmico*, inherente a la estructura del universo, que proviene de un exceso de entidades existentes y una escasez de cuerpos disponibles. La primera manifestación de este déficit, si se acepta el término, es una concepción de la persona esencialmente distinta a la que postula la ontología occidental. Para la ontología cartesiana el número de cuerpos humanos es siempre simétrico al número de almas. Por el contrario, en el pensamiento indígena las almas exceden casi siempre la cantidad de cuerpos humanos, por lo que deben distribuirse entre ese mundo de objetos, animales y plantas que la ontología naturalista ha reservado para el mundo inanimado, despojado de toda subjetividad. Al atribuir a las entidades no humanas la capacidad de intencionalidad y de acción consciente (lo que

hoy entenderíamos por *agency*), la ontología indígena afirma que estas entidades pueden ocupar la posición enunciativa del sujeto, en virtud de que "es sujeto quien tiene alma, y tiene alma quien es capaz de ejercer un punto de vista" (Viveiros de Castro, 1996: 51).

La perspectiva no es una característica exclusiva de los seres humanos, sino un atributo común a los animales y las divinidades que pueblan el cosmos y que, como aquéllos, gozan de intencionalidades y acciones conscientes, gracias a las cuales pueden ser considerados como personas. En esta forma de perspectivismo indígena, como sugiere Viveiros de Castro (1996), todo ser al que se le atribuye un punto de vista será entendido como una persona, es decir, como un agente intencional que goza de las características esenciales del sujeto. Cuando los nahuas afirman que un astro, un aire o un animal daña las plantaciones de maíz o la salud de los hombres, no sólo atribuyen a esas entidades una "agencia", vista como una acción intencional, sino también un punto de vista sobre lo que son las mazorcas y los hombres, que desde su propia perspectiva pasan a ser cuerpos extremadamente frágiles, susceptibles de ser lesionados o devorados por las fuerzas cósmicas que dichas entidades representan en sí mismas.

Teóricamente, el problema del nahualismo resulta también relevante porque permite alejarse de una idea sumamente generalizada, según la cual las culturas indígenas de Mesoamérica serían espacios determinados por el cultivo de maíz. Autores como Alfredo López Austin han argüido que es necesario buscar los "principios de la cosmovisión mesoamericana en el ámbito de las prácticas agrícolas y de las creencias sobre la reproducción y el crecimiento vegetativo" (1980: 16). Sin embargo, en el discurso que propone la teoría indígena sobre el nahualismo, los modelos metafóricos de la agricultura dejan de funcionar como modelos arquetípicos. Los campos semánticos evocarían más bien actos de depredación, semejantes a la cacería, que involucran una relación específica entre el mundo de los hombres y el mundo de los animales. El hecho de que esta relación se exprese en una abundante narrativa, hecha de presas y depredadores, da indicios de una ontología que no está exclusivamente enfocada en el arquetipo del maíz y de la agricultura, cuyo origen ha servido sin duda de material para los mitos mayores. Lo que encontramos en esta "mitología

menor", como la llama Viveiros de Castro, son narraciones que se desarrollan en un sentido inverso a la mitología agrícola y que exhiben el carácter cinegético del nahualismo en numerosas narraciones que involucran la relación entre el hombre y el animal, donde la cacería aparece como el lado inverso de la alianza matrimonial.

En fechas recientes, Danièle Dehouve (2008) ha propuesto que las actividades agrícolas de Mesoamérica se guían en realidad por un modelo cinegético, que normalmente supone relaciones de alianza entre el cazador y la presa. Su argumento consiste en demostrar que esta alianza, extraída del modelo de la cacería, se ha proyectado a su vez hacia las prácticas del cultivo agrícola, en las que el agricultor indígena concibe el maíz bajo una forma matrimonial. Por esta razón, advierte Dehouve, los restos de las mazorcas son sometidos a los mismos procedimientos que las presas de caza: se depositan en las cuevas de los cerros para ser regeneradas. Entre el maíz y los animales no existe una distancia insuperable, ya que ambos pertenecen a una misma categoría matrimonial.

La relevancia de estas observaciones es doble. Por un lado, nos obligan a reflexionar nuevamente sobre el sitio conceptual del maíz en el pensamiento indígena, que no necesariamente acepta nuestras propias clasificaciones; por otro, nos permite abandonar paulatinamente esa antigua concepción de Mesoamérica que vio en la agricultura la superación evolutiva de la cacería. De acuerdo con un discurso oficial, Mesoamérica es el producto de un desarrollo evolutivo entre pueblos que abandonaron la cacería para optar por la agricultura, formando grandes sociedades estatales que hoy identificamos como verdaderas civilizaciones. Se habla así del "horizonte de la civilización mesoamericana". Pero en esta designación ignoramos que la dicotomía entre agricultura y cacería es tan sólo un producto del evolucionismo del siglo XIX, que vio en su propia agricultura la meta de todas las civilizaciones. Nuevamente, me parece, ejercemos esa especie de colonialismo conceptual, común durante el siglo XIX, que consiste en afirmar que no hay nada en la periferia que no existiera ya en los países centrales.

Si la etnografía contemporánea aboga por una "descolonización del pensamiento", es porque ha comenzado a considerar seriamente el punto de vista del nativo, que la obliga a relativizar sus propias convicciones.

Déjenme, por lo tanto, concluir con una afirmación: hoy como ayer, la etnografía está obligada a ser una disciplina "perspectivista", ya que la variedad de puntos de vista sigue siendo una de sus principales preocupaciones. En este sentido, su práctica no es demasiado lejana a la de los pueblos que estudia, y es en esta cercanía que nuestra disciplina obtiene sus mejores aprendizajes.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1953, *Formas de Gobierno Indígena*, México, Imprenta Universitaria.

Arizpe, Lourdes, 1973, *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Cancian, Frank, 1965, *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*, México, Instituto Nacional Indigenista.

De La Peña, Guillermo, 1980, *Herederos de promesas: agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata.

Dehouve, Danièle, 2008, "El venado, el maíz y el sacrificado", *Diario de Campo*, *Cuadernos de Etnología* 4, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Foster, George, 1975, *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Kirchoff, Paul, 1943, *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y características culturales*, México, CPAENAH, Aguirre y Beltrán editores.

López Austin, Alfredo, 1980, *Cuerpo humano e ideología: la concepción de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Medina, Andrés, 1996, "Prólogo", en Lief Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Millán, Saúl, 2005, *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Premio Fray Bernardino de Sahagún.

Millán, Saúl, 1993, *La ceremonia perpetua: ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Nash, Manning, 1958, "Political Relations in Guatemala", *Social and Economic Studies,* vol. 7, pp. 65-75.

Sahlins, Marshall, 1988, *Cultura y razón práctica: contra el utilitarismo en la teoría antropológica,* México, Gedisa.

Sperber, Dan, 1981, "L' Interprétation en anthropologie", *L'Homme*, tome 21, núm. 1, pp. 69-92.

Viveiros de Castro, Eduardo, 1996, "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en Surallés, A. y P. Hierro (eds.), *Tierra adentro*, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, pp. 37-83.

Wolf, Eric, 1987, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Wolf, Eric, 1959, *Sons of the Shaking Earth, Chicago*, University of Chicago Press.

Antropología recursiva wixarika

Johannes Neurath*

A tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a represetação, passado a ser a de multiplicar o número de agencias que povoam o mundo.
B. Latour (citado en E. Viveiros de Castro 2007: 96)

La antropología de los otros

Según Wagner (1981 [1975]), Viveiros de Castro (2010) y Holbraad (2012), la única antropología posible es la recursiva. Notablemente, desde los inicios de nuestra disciplina, muchos de sus conceptos clave son de origen indígena. ¿O qué sería la antropología sin *tabu*, *mana*, *hau* y conceptos similares? Los antropólogos no siempre eran conscientes de esto o lo encontraban problemático (Lévi-Strauss, 1971 [1950]). Por otra parte, como ha señalado James A. Boon (1982: 19, citado en Strathern, 1987: 266), históricamente la antropología ha tenido un problema con el interés que las culturas estudiadas por antropólogos tienen por otras culturas: "*how cultures, perfectly commonsensical from within, nevertheless flirt with their own 'alternities', gain critical self-distance, formulate complex (rather than simply reaccionary) perspectives on others*".

La antropología recursiva plantea ser consecuente: reconocer que la antropología no es *sobre* sino *de* los otros. Lo que podemos investigar no es ¿qué es el hombre?, sino cuál es el concepto de humanidad —la antropología implícita— de nuestros "informantes".

Los antropólogos-informantes son, en este caso, los huicholes o *wixaritari*, un grupo cuyo territorio tradicional se ubica en el Sur de la Sierra Madre Occidental (estados de Jalisco, Nayarit y Durango). Al conocer a este grupo, pronto resulta evidente que no solamente nosotros

* Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

nos interesamos en ellos. Ellos se interesan mucho en sus "otros" —así que la antropología de los huicholes, desde nuestra perspectiva, sería también sobre "nosotros".

En el caso huichol, conocer lo *teiwari*, "mestizo", es estratégico. Les importa saber del mestizo, porque les importa saber *devenir* mestizo. Es una habilidad que quieren aprender muy bien, sobre todo para no perder el control sobre el proceso. La alternativa no es ser indio o mestizo, sino ser indio o indio y mestizo. Poder ser y funcionar como indio y/o mestizo como sea más conveniente en cada circunstancia.

Como ha señalado Liffman (2011), la relación entre los *wixaritari* y sus admiradores urbanos es complicada. Mientras que los no-indígenas urbanos y mestizos de la región suelen tener ideas muy distorsionadas y exageradas sobre los *wixaritari*, se puede decir que ellos tienen una idea bastante clara sobre los mestizos. En la mitología cosmogónica *wixarika* documentada por el autor citado, hasta el antropólogo tiene un lugar: hay un dios antropólogo, el "mestizo color sangre" (o "gringo rojo"), Teiwari Xure, quien toma las fotos de los grandes momentos de la cosmogonía, por ejemplo, de la fundación de México. Desde luego, toma las imágenes sin permiso, pero gracias a él tenemos la foto del águila y la serpiente "registrada" en las monedas.

Se sabe perfectamente bien qué es un mestizo, un ancestro o incluso un antropólogo, pero —parafraseando a Deleuze y Foucault— el ser humano (la categoría "gente" o "persona", *tewi*) tiene una "existencia dudosa" (cfr. Deleuze, 2002 [1966]) y existe únicamente como *status quo*, entre las categorías mucho mejor establecidas de "diferente/vecino/mestizo/enemigo" *(teiwari)* y "abuelo/ancestro deificado" (*tewari*). Estas categorías pueden ser lo mismo o pueden ser tajantemente diferenciadas.

La humanidad *(tewi)* es el plan "B", resultado de una "segunda creación". A pesar de que no se suele insistir en su importancia, esta categoría de bajo prestigio sí posee una *cierta* estabilidad, ya que, a diferencia del mundo de los ancestros, el suyo no es permanentemente creado y destruido. Se trata del mundo de las transacciones simples, donde se pacta con los "enemigos" y seres "de abajo" para producir maíz y niños.

En varios trabajos hemos insistido en la diferencia entre el mundo de los ancestros y el mundo de la gente. Se puede hablar de una primera creación y una segunda era que comienza cuando fracasa la primera. Pero ambos mundos están imbricados y muchas veces existen simultáneamente. ¿Hay, entonces, una totalidad del mundo? ¿Hay *un* mundo? Tal vez ésta no es una pregunta muy relevante, o acaso no es un mundo ni homogéneo, ni simétrico, ni equilibrado. Sin embargo, hablar de un *multiverso* (o de una ontología múltiple) puede resultar una exageración. Hay que usar esta categoría con cautela. Veremos más adelante que, si hay una estructura que abarque todo el mundo ritual huichol, sería el resultado de la tensión entre prácticas de intercambio recíproco y de don libre. En el sentido de Descola (2005), se trata de esquemas de la práctica con efectos sobre la ontología. Aquí, dos de estos esquemas coexisten excluyéndose mutuamente.

Un régimen del ser no es simplemente la inversión del otro. La articulación entre ambos es siempre problemática y hace difícil plantear modelos de totalidades socio-cósmicas. Más que plantear ontologías múltiples, se podría extender la noción de dividualidad para hablar de un mundo ontológicamente no unitario, lleno de rupturas...

Lo dado y lo inventado

Estudiamos, entonces, la cosmología *wixarika*, con su posible multiplicidad de mundos, a partir de la complejidad relacional.

Se puede partir de un contraste geográfico entre "arriba" y "abajo", entre el semi-desierto en el Oriente llamado Wirikuta y la fértil planicie costera en el Poniente. El territorio de las comunidades *wixarika* se ubica en medio, en la Sierra Madre Occidental. El isomorfismo cuerpo-cosmos (cfr. López Austin, 1980; Galinier, 2004; Monaghan, 1995: 98), implica que Wirikuta corresponde a la cabeza, la costa a los órganos sexuales, y que el ombligo del mundo se ubica en una barranca de la Sierra. Asimismo, Wirikuta corresponde al día y a la temporada de las secas y la costa a la noche y a las lluvias. El otoño es "cuando amanece". Las serpientes de lluvia son el alma vital o la respiración

(iyari) del mundo. El cuerpo es un microcosmos, el mundo es un macrocuerpo.

Este sistema muy elaborado de analogías muestra asimetrías importantes. Únicamente el ámbito de la noche siempre ha existido y siempre existirá. La luz del amanecer, en cambio, debe encontrarse. La iniciación *wixarika* es la búsqueda de este cronotopo elusivo. Hace falta organizar una peregrinación donde los participantes (*xukuri'ɨkate*, jicareros, o *hikuritamete*, peyoteros) se conviertan en sus propios antepasados míticos. Para encontrar el amanecer, debe uno abstenerse o alejarse de todo lo que tiene que ver con el mar y la oscuridad: no se ingiere sal, se camina en las estepas áridas del Oriente, se debe uno abstener del sexo extramarital, y se trata de dormir lo menos posible. Después de días de purificación, el peyote (*hikuri*, *Lophophora williamsii*) se aparece a los peregrinos como un venado que se deja cazar. El efecto del alucinógeno es la luz del amanecer. El día (o la luz del día) es, por ende, una visión y no existe independientemente de la acción ritual.

Esta misma asimetría también se ve en el caso de la arquitectura de los templos huicholes. Los edificios tipo *tuki* y *xiriki* deben renovarse cada cinco años, pero solamente se vuelven a hacer los techos de zacate, los muros permanecen iguales. Los techos corresponden a Wirikuta, al cielo diurno y a la Montaña del Amanecer cerca de Real de Catorce (en el estado de San Luis Potosí), también conocida como Paritekɨa o Reu'unari. El oscuro interior de los edificios corresponde al mar y al inframundo. Las fogatas centrales son réplicas del ombligo del mundo, también conocido como Te'akata, "lugar del horno".

El cosmos *wixarika* muestra que solamente una parte del tiempo-espacio está, por decir, "naturalmente dada", y que la mitad solar es artificial y efímera. Periódicamente debe volverse a crear. Como señala Wagner, en culturas no-occidentales lo artificial no necesariamente es menos cierto, menos prestigiado o menos importante que lo natural. ¡Al contrario! (cfr. Wagner, 1981 [1975]).

La mitad de abajo es un mundo antiguo, paleo-ontológico o pre-histórico, pero al mismo tiempo es la modernidad. Habitado por gigantes caníbales y monstruos marinos, también es el ámbito de las

poblaciones no-indígenas urbanas. Los huicholes no se definen como indígenas, sino como los "hermanos menores", "los que llegaron al último", pero se consideran más evolucionados que los mestizos. Como descendientes de los monstruos caníbales, los mestizos tienen un comportamiento asocial. Han perdido 'el costumbre' o nunca lo tuvieron. No conocen lo que los antropólogos llamamos la ley de la reciprocidad. Confiando en su tecnología, desconocen el origen de las cosas; por ejemplo, piensan que la electricidad puede tomarse simplemente del enchufe, sin dar nada a cambio al dios del fuego. Por contraste, los hermanos menores *wixarika* deben crear su mundo luminoso a través de la iniciación, practicando *yeiyari*, "caminando sobre las huellas de los ancestros" (cfr. Kantor, 2012).

El mundo de los mestizos flojos e irresponsables es asunto del pasado, mientras que el mundo huichol es en realidad casi inalcanzable. Es un mundo cuasi utópico. "Seguir las huellas de los ancestros" es una cacería de venado donde el cazador se identifica con su víctima. El iniciado (casi) muere y en esta muerte sacrificial y voluntaria logra experimentar el amanecer, el despertar, obtener conocimiento. Sin embargo, muchos jamás logran la iniciación, se pierden, se desvían, se quedan dormidos, sucumben a tentaciones. Esto es, precisamente, lo que les ha pasado a los mestizos, así como a muchos pueblos indígenas y especies de animales.

El regreso es un ritual sumamente complicado, ya que resulta difícil ser al mismo tiempo un ancestro y un comunero común. Después de soñar con la luz, la vida y el peyote, los peregrinos regresan triunfalmente, para compartir estos dones con los demás, pero los comuneros lo toman como una usurpación. En la fiesta del peyote, que se celebra como culminación del ciclo de peregrinaciones, los no-iniciados no reconocen a los peyoteros como seres especiales. Cuando los peyoteros forman una serpiente de nubes y comienzan a repartir semillas y peyote, los obligan a aceptar un pago en forma de tamales y cigarros. El intercambio recíproco anula el don (Neurath, 2011a; cfr. Rio, 2007).

Poco después se celebra la fiesta de la siembra Namawita Neixa y todo el cosmos creado por los peyoteros se colapsa. Lo que permanece es el inframundo, pero éste ahora ya no es un mundo diferente, sino

simplemente *el* mundo. Los peyoteros son sustituidos por el grupo de los Nia'ariwamete ("mensajeros" de la lluvia). En una danza salvaje apagan la fogata central. También destruyen la antorcha de ocote que es la conexión entre cielo y tierra. Al mismo tiempo, se dice, y se menciona en el canto chamánico de la fiesta, que el Sol visita un lugar en el Norte, conocido como El Bernalejo, Durango. En este punto (solsticial) descansa y es seducido sexualmente por una bella muchacha con cola de serpiente. Lo devora con su *vagina dentata*, y al ser devorado, el Sol se convierte en este mismo monstruo telúrico-femenino que es su *alter ego*. El monstruo de la tierra aparece en la fiesta Namawita Neixa como capitana de la danza, llamada Takutsi Nakawé. Es decir, se trata de la antigua diosa "Nuestra Abuela Carne Podrida" que, según el mito, fue la primera chamana-cantadora, derrocada (posteriormente) por déspota, borracha y/o caníbal (cfr. las tablas de estambre de Tutukila Carrillo en Negrín, 1975: 44-47).

El retorno de Takutsi Nakawé es mucho más que un rito carnavalesco de inversión, porque en su reino, identificado con la temporada de las lluvias, rige una ley que es diferente a la ideología de sacrificio de la temporada seca. ¡Pero también es una ley! Ahora todos son humanos no-iniciados y se celebra la "boda del maíz". El cazador fracasado se casa con las hijas de la diosa del inframundo. Esta alianza significa que ahora no se desprecia a los mestizos como seres inferiores, flojos o tontos, sino que se les reconoce como personas, casi como iguales (Neurath, 2008, 2011b).

Es importante no subestimar la importancia del contraste entre el mundo solar de los peregrinos del peyote y el mundo acuático y oscuro de Takutsi (únicamente iluminado por la luna). El primer mundo es resultado de una transformación. El segundo mundo o inframundo funciona con una lógica relativamente simple de intercambio. Notablemente, el intercambio precede a la reproducción, e incluye a las poblaciones no-indígenas. Visto desde una perspectiva global, hay un ir y venir entre dinámicas en el fondo incompatibles.

En cada ritual particular se repite este ir y venir entre sacrificio e intercambio. Todos los cantos rituales tratan de viajes a lugares lejanos y de regreso al lugar donde se celebra la fiesta. El *mara'akame*

(chamán-cantador) se desplaza hacia los lugares donde habitan los dioses ancestrales y los invita a visitar la fiesta. Cuando todos están reunidos, hombres y dioses, se sacrifican animales. El chamán debe convencer a los animales de que se dejen sacrificar. De esta manera, matar animales "oficialmente" siempre es un acto de autosacrificio de los animales. La sangre de los animales agonizantes es comida para los dioses y es repartida en los diferentes objetos ceremoniales. Algunos de estos objetos son ofrendas que, después de la fiesta, deben depositarse en los lugares sagrados. Al retomar el peregrinar entre centros ceremoniales y lugares del paisaje, se retoman los ritos de intercambio que, en un principio, se oponen a los ritos de sacrificio.

En muchas comunidades indígenas de Mesoamérica y áreas circunvecinas se observan estos sistemas de intercambiar objetos o sustancias entre un altar o centro ceremonial y lugares del paisaje ritual. Un buen ejemplo es el estudio de Coyle sobe los coras (2000). Pero las cosas no son tan sencillas. El intercambio es importante, pero los dioses se identifican —y no solamente entre los huicholes— en primer lugar con presas de cacería. Y la relación de depredación contradice a la relación de intercambio.

En el caso *wixarika*, la típica ofrenda expresa esta contradicción. Una calabaza con sangre definitivamente es una ofrenda, algo que se da como alimento, pero la flecha votiva es un proyectil que se dispara a la deidad en su calidad de presa de cacería (Neurath, 2010). Ambas acciones rituales, dar y disparar, son esenciales. Los que dejan de depositar ofrendas corren el riesgo de convertirse en las presas de los dioses y los animales. Estos seres siempre tienen el potencial de convertirse en un agente patógeno. Igual que entre los mixtecos estudiados por Monaghan (1995: 103), los dioses son enfermedades.

Hoy día los *wixaritari* tienen un compromiso más. Ya no es suficiente visitar regularmente a los dioses: también es necesario luchar por la preservación de los territorios sagrados. Proyectos de construcción de carreteras, turísticos y de minería muchas veces amenazan la integridad de sitios como Haramara (la piedra blanca de San Blas, Nayarit) y Wirikuta (no solamente el Cerro Quemado, también otros sitios del desierto cerca de Real de Catorce, San Luis Potosí) (Liffman *et al.*,

2008; Liffman, 2011). En el marco de las luchas políticas para salvar el patrimonio, los chamanes huicholes incluso comparten aspectos del conocimiento ritual sobre estos lugares con no-indígenas dispuestos a apoyar. La lucha reciente por salvar a Wirikuta de su devastación a manos de una empresa minera canadiense ha tenido consecuencias importantes sobre la manera en que los huicholes se relacionan con el otro. Como se mencionó, la iniciación del peyote normalmente es un rito muy exclusivo que marca permanentemente la diferencia entre ancestros huicholes y mestizos. Para los no-iniciados, tener conocimiento sobre lugares como Wirikuta es imposible y, acaso, peligroso. Sin embargo, a principios de febrero de 2012 las autoridades del Consejo Regional de los centros ceremoniales huicholes convocaron a periodistas, escritores, cineastas, activistas de derechos humanos, antropólogos y otros artistas e intelectuales para que acudieran a una ceremonia en la cumbre de la Montaña del Amanecer. En presencia de todos estos invitados, un grupo de chamanes consultó a los ancestros sobre la estrategia a seguir para defender a Wirikuta de los proyectos mineros. Entonces, los dioses huicholes confirmaron la obligación de las comunidades *wixarika* de luchar unidas contra la destrucción de los sitios sagrados (Barnett, 2012), incluso aliándose con grupos de *teiwarixi* y, así, colapsando temporalmente el antagonismo entre las diferentes maneras de relacionarse con el otro (cfr. Liffman, 2012).

Jamás premodernos

Hablando ahora de etnografía no-recursiva, convencional: los huicholes o *wixaritari* son uno de los grupos indígenas más conocidos de México —por su "chamanismo" basado en el uso ritual del cactus alucinógeno peyote, por la estética "psicodélica" de su arte y artesanía, por ser de los pocos pueblos indígenas de Mesoamérica que efectivamente eludieron la cristianización y, *last but not least*, por su protagonismo en movimientos políticos actuales, como la lucha por la autonomía indígena y la defensa de paisajes rituales—. Con todo esto, no debe sorprender que hoy exista una enorme atención mediática en torno a este grupo.

Mi primera reacción frente a esta situación fue combatir los discursos exotizantes y esencialistas, denunciándolos como "representaciones falsas" que en el fondo deben considerarse colonialistas (cfr. Neurath, 2002). Por ejemplo, traté de contextualizar y relativizar el uso del peyote en la religión *wixarika* (Neurath, 2006). Asimismo, cuestioné la idea de ecologistas e indigenistas de que los huicholes sean una cultura cuya existencia esté "amenazada" porque, en lugar de un "fósil viviente" a punto de desaparecer frente los inevitables avances de la modernización, encontré un grupo exitoso, cosmopolita y en plena expansión demográfica, territorial y cultural.

Algunos datos: según el censo de 2000, la lengua *wixarika* tenía 43,939 hablantes. Hace unas décadas los censos no se hacían tan bien, pero jamás se contaban más de 10,000. En las etnografías de mediados del siglo XX se hablaba de entre 3,000 y 5,000; unas décadas más tarde se hablaba de entre 8,000 y 9,000 (ver Weigand, 1992: p. 37, nota 6). A principios y mediados del siglo XX, los territorios de las comunidades huicholas se limitaban a una parte remota de la Sierra Madre Occidental, donde colindan los estados de Jalisco, Nayarit y Durango (véase mapa en Lumholtz, 1902, 2: 16-17). Hoy el territorio se ha por lo menos duplicado y abarca muchas áreas afuera de la sierra, en la planicie costera de Nayarit y en los alrededores de Tepic. Territorios mestizos se han vuelto indígenas. Finalmente, la fama nacional e internacional de los huicholes como artistas, músicos y "chamanes" sigue creciendo. Con todo esto, los huicholes definitivamente no están a punto de desaparecer. Más bien, podría sospecharse que se estén convirtiendo en un fenómeno mediático. Pero, aparentemente, éste tampoco es el caso.

El reto es comprender cómo un grupo tan famoso evita ser arrollado por la industria cultural y logra reproducir su tradición o su estilo de vida particular. Por ejemplo, ¿cómo hacen frente al acoso de los "etnoturistas"? ¿Cómo evitan la folklorización de sus ceremonias? Nos dimos cuenta de que los huicholes han desarrollado estrategias de *branding*, de controlar las miradas, las imágenes y los discursos. La mayoría de las comunidades se mantienen cerradas a los turistas y prohíben la toma de fotografías, notablemente Santa Catarina Tuapurie y San Sebastián Wautia, donde existen los centros ceremoniales más

grandes y arquitectónicamente más bellos. Los huicholes viajan por todo el mundo, pero el acceso a su territorio permanece controlado. En la comercialización de conocimientos tradicionales, han desarrollado estrategias inteligentes, basadas en formas tradicionales de manejar el saber. Solamente ciertos "mitos" se consideran aptos para oídos no indígenas, así que se ha conformado un *corpus* informal de historias comercializables que se distingue de lo que sí se mantiene "secreto" o se reserva para el uso exclusivo de los huicholes...

Pero la pregunta de fondo es otra. Para explicar la habilidad de los huicholes de interactuar con el mundo no-indígena, es necesario invertir la pregunta clásica sobre la posibilidad de convivencia entre modernidad global y tradiciones locales. No es que ellos se hayan *adaptado* exitosamente a la modernidad. Ellos han estado un paso adelante. Somos los "occidentales" quienes batallamos muchas veces con la transición hacia la modernidad. Parafraseando a Latour (1993), ellos *nunca han sido premodernos*.

Sobre todo ha sido el estudio del ritual lo que ha aportado importantes *insights*. Nuestra documentación de las fiestas del centro ceremonial comunal *(tukipa)* mostró la expresión de toda clase de relaciones contradictorias: como vimos, se puede practicar simultáneamente la creación y la destrucción del mundo. Un mismo ritual puede ser de don y de intercambio. Se afirman jerarquías al mismo tiempo que éstas se cuestionan. Es posible convivir con los "vecinos" no-indígenas mestizos, al tiempo que, simbólicamente, se combaten estos mismos "diferentes" como enemigos.

De manera similar que en otras tradiciones amerindias, el concepto huichol de persona resulta desafiante y complejo. "Alteridad constituyente" (Erikson, 1986; Galinier, 2004), "inestabilidad del alma" (Viveiros de Castro, 1993; cfr. Pitarch, 2003), "acumulación de identidades contradictorias" (Severi, 1996, 2002, 2004), *dividualidad* (Strathern, 1988; Viveiros de Castro, 2008), "persona múltiple", "distribuida" (Gell, 1998) o "fractalizada" (Wagner, 1991), son conceptos que han resultado útiles para acercarse a concepciones de persona que para nada concuerdan con las ideas sobre el sujeto, el ciudadano y el individuo que se popularizaron en Occidente, sobre todo durante la

época victoriana. En antropología, es común contrastar las complejidades de ciertos conceptos no-europeos de persona con la simplicidad del logo-centrismo occidental. Pero aquí no queremos caer en la dicotomía *The West vs. the rest*. Más bien queremos explorar la afinidad entre los conceptos huicholes de la persona y el "sujeto de-centrado", postulado en el marco de las críticas modernistas al "sujeto burgués decimonónico".

La afinidad entre ideas, mentalidades o estéticas amerindias y modernas no es ningún descubrimiento nuevo. Como señala Lúcia de Sá en *Rain Forest Literatures* (2004), es notable cómo figuras mitológicas de la Amazonía fascinaron a ciertos poetas latinoamericanos del siglo XX. Macunaíma, el *trickster* de la tradición pémon, es un personaje contradictorio y complejo, que se convirtió en un paradigma para la literatura vanguardista (modernista) brasileña. Según Ellen Basso, en las narraciones amerindias donde aparecen figuras de *trickster* los sujetos carecen de una "estructura psíquica fija" (De Sá, 2004: 18). De tal manera, escritores como Mário de Andrade notaron que en las tradiciones amerindias existe una modernidad *avant la lettre*. Y, efectivamente, a través de libros de etnografía, él y otros autores de la modernidad literaria fueron fuertemente influenciados por los narradores indígenas.

Esta apropiación de la literatura oral amerindia por poetas latinoamericanos del siglo XX puede compararse con la manera de acercarse al arte africano que se practicaba entre los artistas vanguardistas. Carl Einstein, el teórico del cubismo, consideró el arte africano como crítica *ex ante* del sujeto burgués y del arte académico (cfr. Didi-Huberman, 2006 [2000]).

Regresamos al caso de los *wixaritari*. Ya no sorprenden las afirmaciones en torno a que modernidad y tradición no son antónimos. Pero esto no es todo: en una tradición como la huichola, la ruptura es parte de la tradición. Plantear la existencia de una tradición más estable anterior a las crisis de la actualidad sería negar un aspecto muy importante de esta misma tradición.

Al no rehuir contradicciones ni rupturas, el politeísmo (mesoamericano) de los huicholes es una religión muy adecuada para la época

moderna. Y lejos de revelar una sensibilidad arcaica, el arte y el ritual *wixaritari* son expresiones logradas de la complejidad del mundo contemporáneo. Como señalan Baudelaire, Octavio Paz y otros teóricos de la modernidad, ésta es la "tradición de la ruptura". Lo que más la caracteriza es una conciencia de crisis. De esta manera, podemos afirmar que el mito, el ritual y el arte huicholes son afines a las tendencias vanguardistas (ver Neurath, 2012).

Quiero enfatizar la simultaneidad de tradición y crítica de la tradición que observamos en las prácticas rituales y discursivas huicholas. Según Octavio Paz, la simultaneidad de crítica y "crítica de la crítica" es tal vez el rasgo más distintivo del arte de Marcel Duchamp (Paz 2004 [1976]). Su obra está en la tradición de la Ilustración y, al mismo tiempo, expresa una crítica de ella. En el ritual *wixarika* sucede algo muy similar. En un mismo proceso, se cuestiona y se recupera la tradición. Se combate lo mestizo y se celebra una alianza con los dioses mestizos. Lo que se busca es poder ser y al mismo tiempo no ser mestizo.

Devenir mestizo. Apuntes comparativos

Notablemente, los huicholes no aceptan la dicotomía "resistencia" *versus* "aculturación" como la plantea el culturalismo occidental (Navarrete, 2012). Es decir, existen posibilidades que van más allá de mantener una identidad propia o modernizarse. De acuerdo con una lógica, que no rehúye la complejidad, su proyecto implícito es tener la habilidad de jugar, simultáneamente, papeles contradictorios: ser indígenas y, al mismo tiempo, mestizos. ¿Por qué elegir cuando se pueden tener las dos cosas? La tradición de desarrollar la capacidad de multiplicar la persona, de acumular identidades contradictorias, encaja perfectamente con la vida en una sociedad compleja, donde se espera que un individuo pueda funcionar en contextos múltiples.

En la cosmología de los huicholes, el estado primordial de primitivismo y la modernidad son asimilados en una sola categoría de alteridad. Lo que para nosotros son los extremos de una dicotomía —pasado mítico e integración en el mundo globalizado—, para ellos es una

misma cosa. Los *wixaritari*, modernos *avant la lettre* por su tradición de rupturas, conciencia de crisis y capacidad de vivir la complejidad, reconocen el mundo no-indígena como un "híbrido" donde coexisten una modernidad tecnológica y un subdesarrollo social.

¿Podemos permitirnos pensar que esta concepción tenga una relevancia para "nuestra" crítica de la modernidad? Como mencionamos, el ámbito arcaico/moderno es, en la ontología *wixarika*, lo dado, es decir, lo que podría corresponder a nuestra categoría de "mundo natural". Ahora bien, como también hemos visto, los huicholes se relacionan con esa categoría de alteridad por medio de un par contradictorio de relaciones rituales. A través de violencia sacrificial de todas las clases, lo "arcaico/moderno" es conquistado y controlado. Por otro lado, y en particular mediante una alianza matrimonial metafórica, la gente también se ve involucrada *con los mismos otros* sobre una base de relaciones de intercambio.

Si estamos en la dinámica de los ritos de iniciación, los mestizos son gente primitiva o subdesarrollada, aunque —también— dueña de las tecnologías modernas, de la electricidad, de los coches y los aviones, del dinero y de los bancos. Estos "otros" son más antiguos que los *wixaritari*, pero perdieron "el costumbre", *yeiyari*, el "caminar por las huellas de los ancestros" —por ser flojos, alcohólicos, torpes, tontos y asociales perdieron la "legitimidad"—. Es decir, "nuestros" antepasados tuvieron su oportunidad, pero no caminaron sobre las huellas de los ancestros y no lograron la iniciación o fracasaron estrepitosamente en el intento.

La concepción huichola del mestizo como gente a la vez arcaica y contemporánea choca con "nuestra" construcción lineal de la historia; subvierte, incluso, la categoría de "indígena", tan importante para defender derechos sobre la tierra. Muchas veces, los huicholes insisten haber conquistado su territorio que, anteriormente, era de los gigantes antepasados de los mestizos (Preuss, 1907).

La cultura *wixarika* es, desde luego, extraordinaria en lo que se refiere a su dinámica y nivel de éxito en el mundo globalizado. Sin embargo, vale la pena comparar lo hasta ahora expuesto con lo que se ha reportado sobre otros grupos indígenas de Mesoamérica.

Encontramos complejidades similares en la manera de relacionarse con el otro no-indígena o no-humano, es decir, animal, mestizo, ancestro o divinidad. Visitar a estos seres en sus lugares de culto del paisaje es siempre un peligro. Las etnografías mesoamericanistas están llenas de historias y leyendas sobre las aventuras de la gente que, por alguna razón, viaja al interior de las cuevas o del monte: chamanes, cazadores perdidos, hombres seducidos por sirenas. En muchos estudios se maneja que el inframundo o paraíso del dios de la lluvia sea parte del "pasado mítico" (Gossen, 1979). Entre los nahuas del Centro de México y los mayas de los Altos de Chiapas se documentó que esta parte del mundo se parece, de hecho, a las colonias elegantes de las grandes ciudades. Los dioses de la lluvia o las almas de los muertos habitan en rascacielos o casas clasemedieras con jardín. Los interiores son como *sets* de telenovelas. Muchos de los seres del inframundo son "güeros", escuchan cumbias o música norteña y se la pasan yendo al banco, manejando sus coches a las gasolineras, o tomándose unas copas en algún bar. Usan toda clase de *gadgets* y monitorean el mundo de los seres humanos desde oficinas equipadas con modernas pantallas planas (Pitarch, 2010: 81-82, 2012; Lorente, 2011: 107; Romero, 2010: 51). Igual que entre los huicholes, el pasado mítico es también el mundo contemporáneo. En muchos casos, este aspecto se expresa incluso con mucha más claridad que entre los *wixaritari*.

Otra constante de la etnografía mesoamericana es la cooperación entre los vivos y los muertos (Pitrou, 2011). "Comemos la tierra [que nos da maíz], y la tierra nos come a nosotros", afirman los informantes nahuas de Catharine Good (1996: 285). La relación entre los mundos de los humanos vivos y de los "otros" no siempre es tan armónica, más bien se encuentra muchas veces en conflicto. Los especialistas rituales son como diplomáticos que tratan de mediar entre ambos mundos (Lorente, 2011; Romero, 2010). Los chamanes que penetran en el inframundo para rescatar las almas de los enfermos deben someterse a toda clase de obstáculos burocráticos, como llenar formatos, sacar fichas, pedir citas. Los cantos o parlamentos hablan de los regalos (o "mordidas") que ofrecen a los funcionarios del inframundo (Pitarch, 2010: 79-80). Un paciente que no puede ser curado debe permanecer

en el inframundo. De esta manera, la muerte y la modernización se equiparan. Los indígenas muertos devienen mestizos. Los que son sanos y, sobre todo, los especialistas rituales, saben cómo manejarse en el mundo de los mestizos sin morir en el intento. Para los no entrenados, el devenir mestizo es mortal.

Entre los nahuas de la Sierra de Puebla y los tzeltales de Cancuc, la coexistencia problemática entre mundos poco compatibles es parte del concepto de persona. Chamoux (2011: 165) explica que el "alma" *nahualli* de los nahuas designa el principio o calor vital de una persona, al mismo tiempo que es su doble animal o no-humano que habita en el "otro mundo" de las montañas, aunque comparte el destino y el carácter del individuo en cuestión. En Cancuc existe una coexistencia similar de elementos propios y ajenos. El cuerpo y la ropa de una persona se consideran propios o "indígenas", pero las almas *(lab)* pertenecen a un "mundo otro" étnicamente extranjero, poblado de *kaxlan* (españoles), maestros, ganaderos, sacerdotes y santos (Pitarch, 2010: 6-7). Lo importante es mantener la integridad del cuerpo; como el alma no es de uno, puede convertirse a religiones o ideologías políticas sin que esto se vea como un problema (Pitarch, 2003).

También entre los otomíes del Sur de la Huasteca (zona limítrofe entre Veracruz e Hidalgo) el cosmos se divide en mitades para nada complementarias. El mundo solar de arriba es cristiano, pero abajo, en el "gran costal del diablo", las reglas son totalmente distintas, ya que ahí la vida se produce a través de ritos sacrificiales paradójicos y relaciones sexuales incestuosas. Durante fiestas como las de Todos Santos o Carnaval, el diablo abre su costal y los ominosos seres del inframundo se escapan. También en este caso estos seres tienden a ser no-indígenas, mestizos o extranjeros: doctores, ingenieros, damas seductoras y figuras de películas de Hollywood (Galinier, 2004).

Finalmente, se han publicado etnografías donde el "mundo otro" es casi el mismo, pero visto de una perspectiva distinta. Zopilotes o águilas son los pollos del señor del monte; los venados, sus perros, y se sale de cacería a matar humanos. Penetrar en el mundo otro es cambiar de punto de vista, darse cuenta de que los animales del monte son "en realidad" animales domésticos (Questa, 2010: 133), o que ciertas hier-

bas comestibles que se recolectan son "en realidad" el maíz de los seres del inframundo (Romero, 2011: 41). Los "otros", sean ellos animales o mestizos urbanos, invariablemente viven en un cronotopo que es al mismo tiempo el pasado mítico y el futuro modernizado. Estos "otros" tienden a existir en distancias temporales grandes, pero, en términos espaciales, a veces se encuentran muy cercanos, incluso habitan en el interior de las personas en calidad de "almas". La interacción entre los mundos se caracteriza por intercambios de regalos y depredación mutua. Penetrar en los mundos-otros es practicar devenir mestizo. En este sentido, el chamanismo es un entrenamiento para vivir en un mundo complicado.

Bibliografía

Barnett, Tracey L., 2012, "Message from the gods: Unite to defend the Birthplace of the Sun", *The Esperanza Project. A Green News Portal for the Americas*, disponible en: http://theesperanzaproject.org/2012/02/message-from-the-gods-unite-to-defend-the-birthplace-of-the-sun/

Chamoux, Marie-Noëlle, 2011, "Persona, animacidad, fuerza", en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, pp. 155-180.

Coyle, Philip E., 2000, "'To Join the Waters': Indexing Metonymies of Territoriality in Cora Ritual", en Philip E. Coyle y Paul M. Liffman (eds.), *Ritual and historical Territoriality of the Náyari and Wixárika peoples*, *Journal of the Southwest*, núm. 42, (1), pp. 119-128.

Deleuze, Gilles (2002 [1966]), "L'homme, une existence douteuse", Reseña de M. Foucault, *Les mots et les choses*, *L'île déserte et autres texts. Textes et entretiens* 1953-1974, Paris, Les Éditions de Minuit.

Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Bibliothèque des Science Humaines, Paris, Éditions Gallimard.

Didi-Huberman, Georges, 2006 [2000], *Ante el tiempo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

Erikson, Philippe, 1986, "Alterité, tatouage et anthropophagie chez les pano: la belliqueuse quête du soi", *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 72, pp. 185-209.

Galinier, Jacques, 2004, *The World Below. Body and Cosmos In Otomi Indian Ritual*. Boulder, University Press of Colorado.

Gell, Alfred, 1998, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.

Good Eshelman, Catharine, 1996, "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 26, pp. 275-287.

Gossen, Gary H., 1979, *Los chamulas en el mundo del Sol*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Holbraad, Martin, 2012, *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago, Chicago University Press.

Kantor, Loni, 2012, *El paisaje wixárika y su relación con la arqueología*, México, Museo Nacional de Antropología, ediciones en línea: http://www.mna.inah.gob.mx/index.php/ediciones-en-linea/wirikuta/articulos.html

Latour, Bruno, 1993, *We have never been modern*, Cambridge, Harvard University Press.

Lévi-Strauss, Claude, 1971 [1950], "Introducción", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.

Liffman, Paul M, 2012, "Huichols and the cosmopolitics of mining in Mexico", *12th EASA Biennial Conference*, Nanterre, 10-13 de julio de 2012.

Liffman, Paul M., 2011, *Huichol Territory and the Mexican Nation: Indigenous Ritual, Land Conflict, and Sovereignty Claims*, Tucson, University of Arizona Press.

Liffman, Paul, *et al.*, 2008, "Caminos impuestos sobre caminos sagrados", *Diario de Campo*, núm. 98, pp. 95-101.

López Austin, Alfredo, 1980, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas,* 2 vols., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lorente Fernández, David, 2011, *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.

Lumholtz, Carl S., 1902, *Unknown Mexico*, 2 vols., Nueva York, Charles Scribner's Sons.

Monaghan, John, 1995, *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, University of Oklahoma Press.

Navarrete, Federico, 2012, "¿Cómo pensar la historia indígena más allá de la aculturación y la continuidad?", *Seminario Signos de Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Aautónoma de México, 21 de septiembre 2012.

Negrín, Juan, 1975, *The Huichol Creation of the World. Yarn Tablas by José Benitez Sanchez and Tutukila Carillo*, Sacramento, E. B. Crocker Art Gallery.

Neurath, Johannes, 2012, "La dialéctica de la ilustración antropológica: mitología huichola como crítica de la modernidad", en Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (eds.), *Modernidades indígenas*, Berlín y Madrid, Iberomericana Vervuert, pp. 21-36.

Neurath, Johannes, 2011a, "Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas", en Laura Romero (ed.), *Chamanismo y curanderismo: Nuevas perspectivas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 21-41.

Neurath, Johannes, 2011b, "Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes", en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México, pp. 205-229.

Neurath, Johannes, 2010, "Depredación, alianza y condensación ritual en las prácticas sacrificiales huicholes", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 547-573.

Neurath, Johannes, 2008, "La boda del maíz y la fragilidad de la alianza", *Ciencias*, núm. 92, pp. 35-40.

Neurath, Johannes, 2006, "Soñar el mundo, vivir la comunidad: *hikuli* y los huicholes", en Julio Glockner y Enrique Soto (eds.), *La realidad alterada*, México, Debate, Random House Mondadori, pp. 65-86.

Neurath, Johannes, 2002, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Paz, Octavio, 2004 [1976], "Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp", *Los privilegios de la vista I. Arte moderno universal*, Obras completas 6, México, Fondo de Cultura Económica, Círculo de lectores.

Pitarch, Pedro, 2012, "La ciudad de los espíritus europeos. Notas sobre la modernidad de los mundos virtuales indígenas", en Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (eds.), *Modernidades indígenas*, Berlín y Madrid, Iberomericana Vervuert, pp. 61-87.

Pitarch, Pedro 2010, *The Jaguar and the Priest. An Ethnography of Tzeltal Souls*, Austin, University of Texas Press.

Pitarch, Pedro, 2003, "Infidelidades indígenas", *Revista de Occidente*, núm. 270, pp. 60-75.

Pitrou, Perig, 2011, "El papel de 'Aquel que hace vivir' en las prácticas sacrificiales de la sierra mixe de Oaxaca", en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México, pp. 119-154.

Preuss, Konrad Theodor, 1907, "Ritte durch das Land der Huichol-Indianer in der mexikanischen Sierra Madre. Reisebericht IV von K. Th. Preuss (Schluss)", *Globus. Illustrierte Zeitschrift für* Länder-und *Völkerkunde*, Brunswick, núm. 92 (11), pp. 167-171.

Questa Rebolledo, Alessandro, 2010, *Cambio de vista. Cambio de rostro. Parentesco ritual con no humanos entre los nahuas de Tepetzintla, Puebla*, Tesis de Maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Rio, Knut, 2007, "Denying the Gift: Aspects of Ceremonial Exchange and Sacrifice on Ambrym Island, Vanuatu", *Anthropological Theory*, núm. 7 (4), pp. 449-470.

Romero López, Laura, 2010, *Ser humano y hacer el mundo: La terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla*, Tesis de Doctorado en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Sá, Lúcia de, 2004, *Rain Forest Literatures: Amazonian Texts And Latin American Culture*, Minnesota, University of Minnesota Press.

Severi, Carlo, 2004, "Capturing Imagination: A Cognitive Approach to Cultural Complexity", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 10 (4), pp. 815-838.

Severi, Carlo, 2002, "Memory, reflexivity and belief. Reflexions on the ritual use of language", *Social Anthropology,* núm. 10, (1), pp. 23-40.

Severi, Carlo, 1996, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala.

Strathern, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia,* Berkeley, Berkeley University Press.

Strathern, Marilyn, 1987, "Out of Context: The Pervasive Fictions of Anthropology", *Current Anthropology* 28 (3), pp. 251-282.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2010, *Metafísicas caníbales*, Buenos Aires, Katz.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2008, "The Gift and the Given: Three Nano-essays on Kinship and Magic", en S. Bamford y J. Leach (eds), *Kinship and beyond: The Genealogical Model Reconsidered*, Oxford, Berghahn Book, pp. 237-268.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2007, "Filiação intensiva e aliança demoníaca", *Novos estudos*, núm. 77, pp. 91-126.

Viveiros de Castro, Eduardo, 1993, "Le marbre et le myrthe. De l'inconstance de l'âme sauvage", en Aurore Becquelin y Antoinette Molinié (eds.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d'ethnologie, pp. 365-431.

Wagner, Roy, 1991, "The fractal person", en M. Godelier y M. Strathern (eds.), *Big men and great men. Personifications of power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.

Wagner, Roy, 1981 [1975], *The Invention of Culture*, Chicago, Chicago University Press.

Weigand, Phil C., 1992, *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México, Instituto Nacional Indigenista, El Colegio de Michoacán.

Comparaciones etnográficas

La comparación en antropología y su aplicación entre los nahuas y los teenek de la Huasteca veracruzana

Anath Ariel de Vidas*

Empecemos con algunas aserciones. La antropología tiene como objeto de estudio la variabilidad de las culturas y por lo tanto analiza de manera comparativa las sociedades humanas. En este contexto, la comparación es inherente a la descripción, a la clasificación y a la explicación de una sociedad determinada con la idea de entenderla. La comparación también puede hacerse por la detección o ubicación, tras lo particular, de leyes generales, mediante la puesta en perspectiva de distintas culturas o de algunos de sus elementos. Es en este segundo sentido como se usa generalmente el término de "análisis comparativo" o "comparación intercultural", para designar los métodos con los cuales los investigadores comparan de manera explícita fenómenos culturales con objeto de explicarlos o interpretarlos.

La antropología es por tanto intrínsecamente comparativa. No obstante, si aceptamos que los principios de orden general, resultado final de una investigación comparativa, permiten lograr avances heurísticos a los que la etnografía por sí sola no puede acceder –dada su índole monográfica–, no deja de resultar curioso que, en antropología, denominada también *sociología comparativa*, pocas investigaciones contemporáneas aborden directa y explícitamente estudios interculturales. Una revisión rápida de títulos de publicaciones actuales en algunas bases de datos bibliográficas revela el interés explícito en la comparación por parte de ciertas disciplinas de las ciencias sociales –particularmente las ciencias políticas, el derecho comparado (lógicamente), la psicología y la lingüística–. No obstante, los

* Centre National de la Recherche Scientifique, Laboratoire Mondes Américains-CERMA, París.

artículos de antropología brillan casi por su ausencia. Así, a pesar de los preceptos de Émile Durkheim y de Marcel Mauss, fundadores de las ciencias sociales, que afirmaban que el único instrumento para la explicación era el método comparativo,[1] son pocas las investigaciones antropológicas contemporáneas que se dedican de manera explícita y sistemática al estudio comparativo, y menos aún con datos obtenidos de primera mano. La antropología parece, en efecto, estar perpetuamente en crisis en cuanto al enfoque comparativo (Barnes, 1987: 119), en su búsqueda de un equilibrio adecuado entre el particularismo y el universalismo.

Por otro lado, muchos trabajos que aún intentan este desafío generalmente no logran rebasar la yuxtaposición de datos de diferentes orígenes y no indagan en la naturaleza de las similitudes o de las diferencias encontradas. El asunto no es fácil, porque en la primera etapa de la investigación es necesario desarrollar individualmente dos (o más) trabajos de campo y este ejercicio necesita medios materiales y tiempo. Después la comparación requiere "descentrarse" de los estudios de caso en los que el o la investigadora se concentró para incorporar a la investigación escalas de análisis contrastadas, espaciales y sociales. Además de estas dificultades metodológicas y desafíos intelectuales, el enfoque comparativo en antropología sufre de una mala prensa debido a los resultados demasiado generalizadores y descontextualizados de los precursores de la disciplina. Empero, como veremos, la comparación en antropología se encuentra últimamente revigorizada como método legítimo de investigación.

Este ensayo presenta un panorama general –y ciertamente no exhaustivo– de las corrientes antropológicas en su relación específica con el método comparativo, con el propósito de desembocar en una nueva conceptualización del estudio de la etnicidad por el comparatismo. A través de la exposición de distintas fases de una investigación comparativa sistemática entre colectivos teenek y nahuas de la Huasteca veracruzana, entre los cuales he trabajado desde principios de 1990, intentaré expli-

[1] E. Durkheim (1967 [1897]: 1): "On n'explique qu'en comparant"; M. Mauss (1968 [1909]: 398): "L'instrument de l'explication [...] c'est la méthode comparative".

citar esta experiencia para demostrar cómo esta herramienta heurística sirve para el descubrimiento de lógicas sociales subyacentes.

I. Antropología y comparatismo
Método comparativo *versus* método histórico

Desde el comienzo de la disciplina, los padres fundadores se enfrentaron respecto al método de la comparación. Lewis Henry Morgan (1871) fue el primero en aplicar, a finales del siglo XIX, el comparatismo a datos de campo: tras haber inventariado las terminologías de parentesco vigentes entre los indígenas de América del Norte, las relacionó con otras instituciones sociales, clasificándolas en una secuencia evolutiva a gran escala. Después envió alrededor del mundo cuestionarios sobre los sistemas de parentesco y así inauguró un procedimiento que intentaba establecer correlaciones entre diversas instituciones dentro de numerosas sociedades (Bucher, 1991: 168). Con este mismo procedimiento, también promovido por Edward Burnett Tylor (1889), se compararon conjuntos de características específicas para restituir procesos evolutivos, asumiendo que los rasgos culturales similares que coexisten en el presente proceden de un origen común en el pasado. No obstante, aún en esta época, este tipo de autocorrelaciones planteaba el problema metodológico mayor —llamado posteriormente de Galton— de garantizar que las sociedades o culturas seleccionadas fueran estadísticamente independientes y no compartieran rasgos culturales comunes provenientes de los fenómenos de difusión (Naroll, 1965). El enfoque evolucionista fue asimismo duramente criticado desde sus inicios por Franz Boas, para quien "el propósito de la investigación es entender los procesos por los cuales ciertas etapas de las culturas se han desarrollado. Las costumbres y creencias en sí mismas no son el objetivo final de la investigación [...]. Queremos descubrir la historia de su desarrollo" (Boas, 1896: 905). Ante el "método comparativo" que descontextualizaba hechos sociales, Boas propuso el "método histórico" aplicable a áreas geográficas y/o culturales para reconstituir los

contactos y los procesos que condujeron a la síntesis original de cada cultura. Este debate opuso, pues, desde el nacimiento de la disciplina, la investigación cuantitativa de las características universales a aquella que estudia las particularidades de cada sociedad al tiempo que busca producir posteriormente generalidades.

En la continuidad de la corriente universalista, James Frazer descompuso en *La rama dorada* (1911-1915) cada cultura en elementos aislados comparándolos en función de sus semejanzas, eliminando las diferencias y, por lo tanto, los hechos capaces de procurar su sentido dentro de su propio contexto cultural. Se compararon así agregados de rasgos específicos para construir procesos evolutivos. Más tarde, y con un espíritu más positivista derivado de la noción de unidad metodológica entre las ciencias naturales y sociales, George Peter Murdock (1957) creó en 1937 el *Cross Cultural Survey*, que se transformó en 1949 en las famosas *Human Relations Area Files* (HRAF). Se trata de un catálogo de fichas etnográficas presentadas bajo rúbricas o códigos estandarizados que sirve, hasta la actualidad, como herramienta de referencia del método comparativo. Este método de comparación de datos etnográficos que cubre un gran número de sociedades y que busca correlaciones funcionales entre rasgos culturales basándose en manipulaciones de las HRAF, será desarrollado en la década de 1950 bajo el término de "estudios holoculturales", método todavía en vigor en los Estados Unidos a finales de 1970 (véase Rohner, Naroll, Barry III *et al.*, 1978). Estos enfoques positivistas fueron criticados en su momento por Edward Evan Evans-Pritchard (1963), quien afirmaba que "el método de correlaciones estadísticas sólo puede plantear preguntas sin responder a ellas". Asimismo, Edmund Leach decretaba poco después que este método sólo producía "un tabular sin sentido" (citado por Holy, 1987: 3). Por su parte, la escuela funcionalista británica (hasta la década de 1970), se dedicaba a comparar instituciones sociales tribales, funcionalmente relacionadas, con el fin de establecer principios sociológicos generales, marcando así la distinción entre la antropología social como ciencia generalizadora y la etnografía como descripción de una cultura o sociedad específica. Con Alfred Reginald Radcliffe-Brown, quien, influenciado por la escuela francesa de sociología, advirtió que, "sin estudios compa-

rativos sistemáticos, la antropología sólo se convertiría en historiografía o etnografía" (1951: 16), la antropología social en Gran Bretaña adquirió un estatus distinto de la etnología histórica y evolucionista americana (Lienhardt, 1991: 612-613). La descripción proporcionaba así los hechos, y el enfoque comparativo se convirtió en el medio para formular y comprobar hipótesis o generalizaciones válidas, no sólo en una sociedad particular, sino también a escala intercultural (Holy, 1987: 2).

Por su parte, Claude Lévi-Strauss aplicó el enfoque comparativo primero al estudio de las *Estructuras elementales del parentesco* (1949) y luego en *Mitológicas,* su obra magistral en cuatro tomos, publicada entre 1964 y 1971 y dedicada a la mitología amerindia. De acuerdo con un método de segmentación por oposiciones paradigmáticas y sintagmáticas, relacionando los mitos entre sí por medio de sistemas de transformaciones, la comparación estructural analizaba sistemas de pensamiento en la búsqueda de principios subyacentes de la vida mental humana (Bucher, 1991: 168). Mary Douglas también se interesó en los procesos de mediación de oposiciones estructurales para encontrar, por ejemplo, en *Purity and Danger* (1966), principios universales que pondrían en relación clasificaciones simbólicas y sistemas sociales.

En su búsqueda de principios universales, las corrientes positivistas de las escuelas evolucionistas, funcionalistas y estructurales operaban así por la comparación de aspectos semejantes en diferentes sociedades (en los casos de Lévi-Strauss y Douglas, también de aspectos diferentes), pero, por lo general, procedían mediante el aislamiento de sus contextos históricos y socioculturales respectivos, y considerándolas como entidades discretas, estables y homogéneas. El sentido general conferido al análisis comparativo está, pues, asociado más bien a este tipo de tratamiento por analogía u homología aplicado a datos cuantitativos, y dirigido a identificar las leyes generales mediante la puesta en perspectiva de elementos culturales procedentes de diferentes sociedades.

Paradójicamente, se asocia menos el comparatismo con el sentido general del enfoque antropológico cuyo objeto de interés, sin embargo, es la variabilidad de las culturas y sociedades. La descripción, clasificación y explicación —o traducción– de sociedades emana, de hecho, de un principio comparativo. La antropología es, por tanto, in-

trínsecamente comparativa, pero lo es más a menudo implícitamente. Sin embargo, como destacaba Ladislav Holy en un libro publicado en 1987 —que pasó desapercibido en su tiempo (Fox y Gingrich, 2002: 12)— y que trataba de reiniciar el enfoque comparativo (explícito) en la antropología, junto con los enfoques que pretendían desarrollar "grandes teorías" sobre las categorías universales de la mente humana, las investigaciones antropológicas comparativas más cualitativas y con carácter más regional o local también se habían llevado a cabo desde el inicio de la disciplina. Así, en los años 50, Fred Eggan (1954) proponía un método de "comparación controlada" que, al limitar el análisis a las variaciones de estructura dentro de un área cultural relativamente homogénea, debía permitir articular el enfoque estructural y funcionalista con el análisis de los procesos culturales e históricos. Este acercamiento evitaría grados demasiado elevados de abstracción y desembocaría en teorías explicativas más localizadas. Además, otros tipos de investigaciones (reportadas por Fox, 2002 y Lewis, 1955) procedían explícitamente y según diferentes métodos con un enfoque comparativo, sin usar por ello métodos estadísticos. A través de comparaciones en el tiempo y/o en el espacio, estas investigaciones se interesaban, entre otros asuntos, por la reconstrucción de las transformaciones históricas o estructurales de conjuntos de relaciones (por ejemplo, los trabajos de Gluckman, 1958); estudiar las variaciones culturales y sociales a partir de una estructura común (Sahlins, 1963; Strathern, 1981); o sondear hipótesis sociales a partir de conceptos occidentales, como las correlaciones entre prácticas de educación y conducta humana en varias culturas (Benedict, 1989 [1934]; Mead, 1935). Las variables ya no se consideraban entonces como funcionales, sino, más bien, como causales.

La historia de la comparación en antropología se caracteriza, pues, por el desarrollo paralelo de dos corrientes metodológicas: una guiada por el principio de un universalismo científico que, al generalizar, borra las diferencias culturales entre los grupos sociales; y otra que privilegia las particularidades a expensas del principio de generalización. Pero, independientemente de que el análisis se oriente más hacia la comparación intercultural o hacia la comparación histórica, su objeti-

vo sigue siendo el mismo, a saber, establecer correspondencias entre las variables.

De las "grandes teorías" al particularismo

La antropología positivista, más o menos cuantitativa, ponía esencialmente el interés metodológico —con los problemas resultantes— en la generalización derivada de la descripción. No reconocía que lo que estaba comparando consistía en realidad en discursos más que en formas objetivas (Holy, 1987: 5). Las variables surgidas de la descripción no se problematizaban; se esencializaban como factuales, independientes del observador y del marco de referencia. La descripción que seguía era subordinada a la intención de generalización y no se cuestionaba como tal. Pero, incluso si no se puede hablar de momentos en los que se comparte un sólo paradigma en la antropología (Ortner, 1984: 126), esta perspectiva generalizadora de la disciplina se revirtió drásticamente cuando comenzó el paradigma de la antropología interpretativa o simbólica, iniciado en la década de 1970 (De Munck, 2002: 7; Holy, 1987: 5). Este nuevo paradigma tenía como punto de partida que las ciencias sociales —debido a las cualidades subjetivas intrínsecas de los fenómenos sociales estudiados— requieren métodos de investigación distintos de aquéllos propios de las ciencias naturales. El debate consistía, pues, en saber si la descripción de determinadas sociedades era la manera de acceder a la generalización, o si la descripción en sí se convertía en la principal tarea de la antropología y, por tanto, no debía dar lugar a consideraciones más generales. Más aún, el debate puso en duda la correspondencia funcional entre la comparación y la generalización (Holy, 1987: 1).

Clifford Geertz (1973), el apóstol de la corriente interpretativa en la antropología, preconizaba, en efecto, que la cultura debía ser abordada como un sistema simbólico organizado que estructura el conjunto de la vida social. En consecuencia, cada cultura formaba una composición única y no se podía buscar en ella –y por lo tanto, encontrar– leyes universales. Más bien, la tarea de la antropología consistía en descifrar

cada sistema cultural a través de la interpretación simbólica que los sujetos de estudio hacían de su propia realidad social; pero también implicaba ir más allá, examinando cómo esta realidad se expresaba en símbolos culturales. Los antropólogos se convertían así en traductores interculturales de culturas consideradas como conjuntos. De esta manera, el enfoque interpretativo se distancia de sus antecedentes, que abarcaban los hechos sociales como unidades culturales u objetos de investigación en sí. Este enfoque concibe más bien estos hechos como construcciones ancladas social y culturalmente, que sólo tienen sentido como tal dentro de su propio conjunto cultural. El problema metodológico se trasladó así de la generalización a la descripción adecuada, y más particularmente, a la manera de recoger los datos para que reflejasen legítimamente la realidad subjetiva de los actores sociales.

La mirada comparativa (y generalizadora) de la investigación se vio pues descartada en favor de un análisis cuyo objetivo era capturar las culturas en su diversidad y de acuerdo a los propios términos de sus miembros. Si con el enfoque positivista se fuerzan de alguna manera los datos para que se integren en categorías analíticas preconcebidas, el enfoque interpretativo de la antropología moviliza como herramientas las categorías utilizadas por los actores sociales para organizar sus experiencias (Holy, 1987: 8). Este cambio de conceptualización —de hechos sociales a construcciones— implicaba por tanto transitar del interés por las funciones a los sentidos, de la estructura social a la cultura. Se privilegiaban así las diferencias encontradas en los distintos terrenos de estudio y ya no las similitudes. La acumulación empírica de datos etnográficos, que se volvían más detallados y plurales, transformó entonces a los antropólogos en especialistas locales o regionales (Kuper, 2002: 144) y tornó más difícil y compleja la tarea comparativa, que quedó finalmente relegada a un plano secundario en la investigación antropológica de esta época.

El enfoque simbólico fue criticado en su momento por los adeptos de la ecología cultural, que analizaban más bien la adaptación material de sociedades a su medio ambiente, y que reprochaban a los simbolistas el aportar al estudio de la realidad social sólo interpretaciones subjetivas, no verificables y por lo tanto no científicas (Ortner, 1984:

134). Por su parte, la antropología derivada del pensamiento marxista condenaba la ausencia de referencias sociológicas e históricas sistematizadas en el enfoque interpretativo que le hubieran permitido considerar los sistemas culturales (o ideologías) como resultado de procesos políticos, históricos y sociales, en los cuales están inmersos (Ortner, 1984: 138-144). Este tema fue abordado anteriormente por Georges Balandier (1963) en su estudio de las sociedades africanas.

No obstante, la crítica más radical dirigida a la antropología interpretativa llegó en la década de 1980 con la corriente postmoderna, que desafía las certezas positivistas y objetivistas explicativas de los hechos sociales. Bajo este enfoque, los hechos sociales son construidos asimismo en la realidad social como la interpretación específica y subjetiva que los investigadores pueden hacer de estos mismos hechos. Los conceptos utilizados por los investigadores interpretativos se encuentran tan impregnados de contexto, tan arraigados en su cultura, historia y localidad respectivas, que se vuelven inconmensurables (Feyerabend, 1975, citado por Sartori, 1999 [1991]: 43). Además, todos los tipos de interpretaciones —incluso los textos antropológicos— están anclados en la lengua, la cultura y el contexto social y político, así como en la experiencia personal de los investigadores. De acuerdo a los críticos de la antropología interpretativa, por el hecho de que estos textos no están sujetos a la auto-reflexividad y a la crítica de las ideas hegemónicas occidentales, legitiman el orden social existente. El postmodernismo en la antropología se torna entonces escéptico en cuanto a las explicaciones supuestamente válidas de la "autoridad etnográfica" y la idea de reificación de los grupos, culturas, tradiciones, etcétera, como entidades neutrales y esencializadas. Esta tendencia parece centrarse en las verdades relativas y las interpretaciones de cada individuo, únicas, a través de las cuales existe la realidad (véanse Clifford y Marcus, 1986). De allí la sensibilidad acrecentada por las opiniones de los grupos subordinados, la prioridad conferida a las palabras procedentes de los actores de una cultura/sociedad, a las emociones, al análisis del discurso, a las historias de vida y, por extensión, al desarrollo de los "estudios culturales". Los textos antropológicos se convertirían así en políglotas y celebrarían "nuevas formas de entendimiento humano" en las cuales "no se descar-

ta nada, lo bueno, lo feo y lo malo, no se rechaza nada, no se abandona nada" (Rosaldo, 1989: 216, citado por Lindholm, 1997: 751).

La sensibilidad solipsista del postmodernismo que lleva el relativismo cultural a sus extremos —considerando que las sociedades son totalmente diferentes, distintas una en relación con otra, que la alteridad es absoluta y que la "verdad social" emana sólo de la sociedad específica que la produce— refleja, según Charles Lindholm (1997), la anomia de la sociedad [occidental] contemporánea que conduce a algunos de sus intelectuales al (auto)deconstruccionismo. Como consecuencia, el postmodernismo en antropología también abandonó la idea fundamental de la disciplina; la interpretación de las culturas, contempladas unas desde la perspectiva de las otras (siempre jerárquica), no favorecía la comparación, ya que se consideraban inconmensurables entre sí. Tal como lo describió con su estilo propio Charles Macdonald (2007), con esta tendencia "el proyecto comparativo se hundió con toda su tripulación en el vertedero de las malas intenciones esencialistas y post-coloniales, objetos del horror virtuoso de los postologistas aferrados a una reflexividad moralizadora".

Sin embargo, a pesar de las críticas en regla que se hicieron a los deconstruccionistas extremos, la corriente postmoderna permitió también lograr ciertos avances heurísticos en las ciencias sociales, incluso en antropología. Ésta, nutrida por las críticas señaladas —los problemas de representación, de autoridad etnográfica, de ausencia de multivocalidad, del establecimiento de la alteridad (el "orientalismo"), de la obligación de explicitar la posición del autor *(accountability)*, del acceso a la información, etc.—, y en su intento de volver a conectarse con los principios de la investigación más teórica, regresa finalmente al enfoque comparativo con el fin de legitimar la labor de su disciplina.

Nuevos retos para el enfoque comparativo

En efecto, entre las mencionadas corrientes de pensamiento sobre el enfoque comparativo en antropología –por un lado, la óptica demasiado generalizadora y las grandes teorías basadas en comparaciones

a nivel global de los precursores de la disciplina y, por otro, el escepticismo postmoderno que niega toda objetividad– parece surgir, a partir de la década de 1990, una nueva tendencia hacia el comparatismo (por ejemplo, Berthoud, 2007; Blaisel y Muller, 1997; Bowen y Petersen, 1999; Colectivo, 2002; De Munck, 2000, 2002; Detienne, 2000; De Verdalle, Vigour y Le Bianic, 2012; Falk Moore, 2005; Gingrich y Fox, 2002; Giraud, 2012; Héritier-Augé, 1992; Herzfeld, 2001; Kapferer, 2011; Levy, 2005; Macdonald, 2007; Mace y Pagel, 1994; Melhuus, 2002; Segal, 2001; Vigour, 2005, etcétera).

Este enfoque plantea una apología de la herencia comparatista fundamental en la perspectiva antropológica, y propone renovarla a la luz de las evoluciones del mundo contemporáneo. Como menciona Marilyn Strathern en su introducción al libro de Gingrich y Fox (2002), el problema del acercamiento comparativo anterior –el universalista– fue menos su intento de objetivación (por la descontextualización y la no-problematización de las entidades descritas) que la forma improductiva de concebir la comparación. En otras palabras, la comparación positivista generó informaciones que no han conducido a la producción de nuevos conocimientos, más allá de la comprobación de hechos, tipologías y morfologías. La comparación resulta interesante sólo si genera algo más allá de la constatación, y es capaz de hacerlo si su punto de partida consiste en una problemática, y no en una metodología *sui generis*. Actualmente, la cuestión principal en la corriente comparatista no reside en la relevancia del enfoque comparativo como tal, sino más bien en la manera en que éste puede superar los retos contemporáneos (Hastrup, 2002; Melhuus, 2002). En otros términos, ¿cómo integrar las lecciones del postmodernismo así como el proyecto científico de la generalización en el estudio de la realidad social globalizada?

De hecho, lo que está defendiendo esta nueva corriente es que hoy, para comprender los procesos sociales e históricos de la modernización –tema central en la antropología contemporánea–, se requiere más que nunca del enfoque comparativo. Si los seres humanos de todo el mundo experimentan, cada vez más, condiciones similares, el reto actual consiste en comparar las reacciones de los individuos y de los grupos frente a estas condiciones, así como lo que resulta culturalmente de ellas (Fox

y Gingrich, 2002: 7). En efecto, los procesos de globalización generan un abanico de respuestas locales distintas que muestran tanto mecanismos de adaptación como de resistencia, mientras que las circunstancias de la globalización inducirían a pensar que las culturas tenderían más bien a la homogeneización (Giddens, 1995; Lévi-Strauss, 1955). Sin embargo, aunque la globalización —debida a la circulación acelerada de las personas, información, tecnología, capitales, estructuras de producción flexibles y dispersas, etc.— desdibuja actualmente los límites entre las unidades culturales, creando así más dificultades para la comparación, esta situación de hibridez requiere aún más de un enfoque comparativo con el fin de comprender las complejidades de la vida moderna (cf. Foster, 2002; Marcus, 1995).

La etnografía comparativa de diferentes casos es necesaria por tanto no sólo para entender las diferentes respuestas locales frente a los procesos globales, sino también para entender cómo dichas respuestas pueden influenciar a su vez estos procesos globales (Lowenhaupt Tsing, 2004). Las contribuciones etnográficas al debate científico sobre la modernidad fortalecen así el argumento de que hay una multitud de modernidades. Empero, también la comparación de la multitud de versiones locales de la modernidad permite abarcar el significado de todas ellas en su conjunto (Englund y Leach, 2000). No es suficiente, pues, mostrar la variedad y la complejidad culturales; ambas deben ser explicadas y la comparación —a diferencia del enfoque postmoderno que simplificaba esta variedad a través de la descontextualización— nos ayuda en la tarea permitiendo identificar principios explicativos más generales. A partir del análisis de temas comunes, pero compartidos de maneras diferentes según los casos abarcados, la globalización nos puede ayudar a conceptualizar mejor la relación entre la generalización y la descripción (por ejemplo, Foster, 2002). Por lo tanto, el enfoque comparativo contemporáneo en la antropología aspira a reanudar su mirada teórica, abandonada por los enfoques interpretativos y deconstruccionistas.

Así, a diferencia de los precursores que se aferraban a inventariar —y, posiblemente, a analizar— las similitudes entre las diferentes sociedades, el enfoque comparativo actual aboga por que la búsqueda de los principios subyacentes de la vida social se haga, precisamente, te-

niendo en cuenta las diferencias de cada sociedad en relación con otras (véase, por ejemplo, Giraud, 2012). Estas diferencias pueden ser ontológicas, epistemológicas o cosmológicas en relación con la tradición eurocentrista, pero también, como ha demostrado Barth (1987), entre sociedades no occidentales. Sin embargo, el inventario de los datos y su comparación son inseparables (Macdonald, 2007), mientras que las comparaciones jamás están dadas de inmediato ni destinadas a establecer tipologías ni a erigir morfologías (Detienne, 2000: 11). Ya no se comparan objetos, nombres de cosas o esencias sino formas de sentido, maneras de construir conjuntos de relaciones entre objetos, personas, situaciones, eventos, etc. Las similitudes y las diferencias no se dan en los hechos mismos, sino en la manera en que se contextualizan, es decir, en las relaciones a las cuales pertenecen. Por lo tanto, se deben comparar los cuadros, procesos de construcción de significación, estructuras discursivas. Lo que se compara son los contextos, los circuitos de sentidos, los mecanismos de pensamiento que crean una cierta coherencia o, mejor dicho, lo que se considera apropiado para crear una cierta coherencia o conjuntos de representaciones culturales (Detienne, 2000: 43-51; Melhuus, 2002: 82). La comparación no se realiza entre dos sociedades, abarcadas cada una en su conjunto, o entre conjuntos de datos "objetivos", sino entre representaciones e interpretaciones variadas de estas sociedades y de estos datos. Por lo tanto, la comparación implica centrarse en el contexto relevante para los actores sociales en una situación determinada que, así establecida, traza sus límites y crea representaciones categoriales (flexibles y variables) sujetas a la comparación (véanse De Munck, 2000, 2002; Fox y Gingrich, 2002: 19; Melhuus, 2002: 87).

Este enfoque procesual implica una aprehensión simultánea de la unidad global y de las distinciones locales. Tomando en cuenta la globalización, los procesos y la agentividad, también es necesario mantener la perspectiva del mundo local y de su análisis etnográfico y contextual (Hastrup, 2002). Estos puntos —capitales para los "neo-comparatistas"— retoman la idea del relativismo cultural (principio básico de la antropología), pero no la llevan a su lógica deconstruccionista extrema, ni siguen tampoco las perspectivas comparativas y universalistas des-

contextualizadoras anteriores. Por lo tanto, ofrecen un enfoque alternativo a la reificación de las culturas, al postmodernismo y a los estudios culturales (Blaisel y Muller, 1997; De Munck, 2002; Fox y Gingrich, 2002).

Así, al ubicar el objeto de investigación en una perspectiva temporal mayor, o al confrontarlo con otras realidades geográficas, sociales y/o culturales, los comparatistas amplían su campo de observación. Eso obliga a los investigadores a reflexionar sobre el sentido de las diferencias encontradas, sobre las rupturas epistemológicas en relación con su sentido común, sobre sus prenociones y los esquemas de análisis y pensamiento característicos de su propia cultura. En otras palabras, la comparación les obliga con más fuerza a romper con su etnocentrismo. La comparación invita también a reflexionar de manera más detallada sobre la articulación entre los niveles micro, meso y macro, porque allí los investigadores se enfrentan de manera acentuada con la tensión entre lo general y lo particular.

Resumiendo estas ideas, la (neo)comparación constituye una puesta en relación específica de hechos sociales (Vigour, 2005). Se trata de una estrategia de investigación cuya meta es desplazar la mirada del investigador y escapar así del encierro monográfico. En otros términos, descentrarla para ver otras relaciones y otras lógicas sociales. En la antropología contemporánea, la comparación no es un objetivo en sí, ni un método definido, sino más bien un enfoque heurístico, cualitativo y no exclusivo que, a partir de diferencias observadas y contextualizadas, permite afinar el objeto estudiado, así como el descubrimiento de regularidades sociales y culturales.

II. Para iniciar el enfoque comparativo en los estudios de la etnicidad

Con este bagaje histórico y metodológico acerca de la comparación en antropología, veamos ahora cómo es posible aplicarlo al estudio de la etnicidad. En efecto, si en el plano temático la cuestión de la etnicidad

es ampliamente debatida y manoseada en antropología, y en el programa de la disciplina, la de la comparación no es menos discutida, las dos cuestiones, no obstante, rara vez se abordan en forma conjunta. La comparación entre dos grupos étnicos vecinos a través de etnografía de primera mano no es frecuente en antropología y, exceptuando unos pocos casos, los estudios sobre etnicidad no rebasan la escala monográfica. Empero, la comparación entre dos o más ejemplos de construcciones étnicas en la misma región puede ser más que demostrativa para la comprensión de lógicas generales y de algunas de las opciones que subyacen a tal o cual posición colectiva.

Mi enfoque comparativo aplicado a las identidades culturales detentadas por grupos nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana, al noreste de México, se inspira en los trabajos de algunos de mis pocos predecesores que han abordado el tema de la identificación étnica mediante la comparación de dos grupos vecinos. Así, con su estudio comparativo entre una comunidad de habla alemana y otra de habla italiana en la región de Trentino, en el noreste de Italia, John Cole y Eric Wolf (1974) fueron probablemente los primeros en trabajar este tema de acuerdo con un enfoque situacional. Estos autores constataron diferencias mantenidas por diferentes mecanismos entre los dos pueblos vecinos y ecológicamente similares. Según los autores, las estructuras familiares y la organización política de cada comunidad modulaban la integración diferenciada de sus unidades domésticas en las estructuras sociales y económicas más amplias. Estas diferencias tenían su origen en procesos socio-históricos de larga duración, experimentados de manera distinta por las dos comunidades. Reflejan finalmente las relaciones estrechas que existían entre estructuras políticas locales y otras estructuras más amplias. Philippe Bourgois (1988) analiza por su parte la relación entre clase y etnicidad entre dos colectivos indígenas, kuna y guaymí, que trabajan en la misma plantación de plátanos en Panamá y tienen experiencias de explotación diferentes y jerárquicas. El autor explica la posición relativamente ventajosa de los kuna por el hecho de que fueron capaces de movilizar su origen étnico en sus relaciones con los no indígenas, mientras que los guaymí no instrumentalizaron su etnicidad. Estas posiciones étnicas distintas

convergen en una experiencia diferente de la explotación económica y la dominación ideológica de y entre estos dos grupos. Fredrik Barth (1987), por otro lado, analiza las variaciones culturales en un mismo sistema cosmológico de Nueva Guinea, desmarcándose de los enfoques taxonómicos, difusionistas o estructurales que caracterizaron anteriormente este tipo de estudios comparativos regionales. Barth pone así en relación las diferencias encontradas en dicho sistema religioso con la organización social propia de los grupos estudiados. El estudio sistemático de estas co-variaciones en su contexto social le permite identificar las evoluciones y los dogmatismos de cada sistema cultural local, y con ello descubrir los procesos mentales implicados en la creatividad de la tradición.

Cole y Wolf sitúan los orígenes de las diferencias étnicas observadas entre dos colectividades en los procesos históricos que han dado forma a la configuración socio-política actual. Bourgois se centra en la opresión combinada sufrida por los dos grupos estudiados —pero diferenciada de acuerdo con las posibilidades y opciones de cada uno— a través de los prismas de clase y de etnia más o menos instrumentalizados. En cuanto al análisis de Barth, parece, *a priori*, alejarse de su posición anterior (parcialmente adoptada en los análisis de los autores mencionados anteriormente) en relación con el peso que debe darse a las fronteras étnicas construidas por actores sociales a través de los procesos sociales más amplios, y que finalmente definen las interacciones entre distintos grupos. Los límites sociales así creados, afirmaba, incluyen contenidos culturales variables que sirven para confirmar la naturaleza de la interacción social (Barth, 1969). Esta posición difería del primordialismo que caracterizó previamente a los estudios sobre las particularidades culturales, y proponía una definición más procesual y socialmente construida de los grupos étnicos. Este enfoque, o al menos la interpretación que se le ha dado posteriormente, disociaba la etnicidad de la cultura y se centraba en la economía política de la etnicidad, devolviéndole a la cultura un carácter accesorio en estos procesos. Empero, en su trabajo sobre los mecanismos implicados en la formación de las cosmologías micro-locales en Nueva Guinea, Barth (1987) retomaba esta idea de demarcación agonística organizada de

acuerdo a las diferencias culturales para analizar, ya no la propia frontera social en sí, sino cómo se desarrollan, se producen y se comunican estas diferencias culturales a través de la organización social. Por otra parte, revisando su texto seminal de 1969, Barth reconocía que:

> El problema del contenido cultural *versus* la delimitación de fronteras, contribuyó, sin intención, a malas interpretaciones. Sí, es cuestión de analizar los procesos [de elaboración] de fronteras, no de enumerar su contenido [...]. Pero colocar los fundamentos de tales procesos de delimitación de fronteras no implica recorrer los límites de un grupo y observar sus marcas y [los mecanismos de] aislamiento de sus miembros. [...] Las actividades y las instituciones centrales y culturalmente valoradas dentro en un grupo étnico pueden estar profundamente involucradas en el mantenimiento de sus fronteras mediante el establecimiento de procesos internos de convergencia.[2]

Para entender la formación de la identificación étnica de un grupo, y aún más para entender las diferencias de esta conformación en el seno de dos grupos vecinos y distintos, es, pues, necesario abarcar los mecanismos implicados en la creatividad cultural propia de cada grupo. Para entenderlos, estos mecanismos deben ser situados en su contexto intra e inter-étnico y colocados uno frente al otro. En una investigación más amplia y aún en proceso —cuyos avances ya fueron publicados (Ariel de Vidas, 2010, 2012; Ariel de Vidas y Hoffmann, 2010)–, sobre los conjuntos de representaciones nahuas y teenek con respecto a la relación entre el ritual, la cosmología, la sociabilidad y la alteridad, propongo combinar los enfoques históricos, socio-económicos y simbólicos de los autores anteriores para captar los factores ideológicos internos y externos que dan forma, de manera diferente y en su conjun-

[2] "[T]he issue of cultural content *versus* boundary, as it was formulated, unintentionally served to mislead. Yes, it is a question of analyzing boundary processes, not of enumerating the sum of content [...]. But locating the bases of such boundary processes is not a question of pacing the limits of a group and observing its markers and the shedding of members. [...] [C]entral and culturally valued institutions and activities in an ethnic group may be deeply involved in its boundary maintenance by setting internal processes of convergence into motion" (Barth, 1994: 17-18).

to, a dos sistemas de pensamiento o dos lógicas culturales colindantes. A continuación, y con fines didácticos, para ilustrar el nuevo acercamiento comparatista en antropología sólo presentaré, de manera sintetizada, la parte de este análisis referida a los posibles resultados de la comparación sistemática de dos conjuntos rituales.

Comparar la construcción identitaria nahua y teenek

Mi investigación sobre la construcción identitaria entre grupos nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana, al noreste de México, se interesa particularmente en los procesos de integración diferenciada de estos dos grupos indígenas en la sociedad nacional. En un primer trabajo realizado entre 1990 y 1995, he investigado, entre los habitantes de la localidad teenek de Loma Larga (municipio de Tantoyuca), los conceptos *emic* acerca de su propia marginalidad social y económica en relación con otros grupos de la región (Ariel de Vidas, 2003 [2002]). Después, trabajando entre 2004 y 2008 en el mismo municipio, ahora en el pueblo nahua de La Esperanza, sobre dinámicas locales de supervivencia cultural (Ariel de Vidas, 2020), he podido constatar lo que ya había observado anteriormente, a saber, que existe, comúnmente hablado, una actitud de reserva entre los grupos teenek hacia el mundo extra-comunitario, mientras que sus vecinos nahuas, que viven muy cerca, tienen un comportamiento más dinámico y abierto hacia el exterior. Esta actitud se refleja, por ejemplo, en la participación más activa de las poblaciones nahuas en las iniciativas gubernamentales de desarrollo, y en su integración en redes comerciales y políticas regionales. Dichas diferencias fueron objeto de algunas de mis investigaciones socio-económicas anteriores, que confirmaban la diferencia intra-regional entre estos dos grupos (Ariel de Vidas, 1999, 2000, 2003). Así se plantearon nuevos interrogantes, a partir de observaciones empíricas de primera mano, en cuanto a la diferente relación hacia la alteridad social de estos dos grupos.

Para entender las diferentes maneras de construir la identificación étnica —que se concibe aquí como extensión de la alteridad so-

cial— en el mismo contexto regional pero con variaciones culturales e históricas, el enfoque comparativo parecía más que necesario. Por otra parte, la cuestión de las diferencias entre los dos grupos étnicos vecinos no era sólo una pregunta de la antropóloga. "¿Por qué mejor no estudia usted a los nahuas?", así comienza mi libro sobre la cultura de la marginalidad en Loma Larga (Ariel de Vidas, 2003: 21), aludiendo a una pregunta que se me hacía a menudo al principio de mi investigación entre grupos teenek. Del mismo modo, al principio de mi investigación entre grupos nahuas de la misma región, se me preguntaba a menudo por qué había estudiado antes a los teenek. La mirada comparativa no se limita por tanto a la de quien investiga. Estos comentarios —que en términos locales se resumen en que los teenek son más "dejados" y los nahuas más "aventados"— pronunciados por individuos teenek, nahuas y mestizos de la región, surgen en última instancia de un proceso de clasificación por asimilación, seguido de un proceso de diferenciación: en otras palabras, de una comparación, un recurso cognitivo característico de la naturaleza humana, una manera pragmática de pensar, organizar, regir y actuar en el mundo. Este procedimiento se lleva a cabo habitualmente de forma implícita, sin que los sujetos sean conscientes del criterio utilizado en su clasificación del entorno. Este criterio, en el caso de los discursos mencionados, es etnocéntrico y ontológico en la medida en que se basa en una escala de valor local que toma como modelo de referencia la integración imperiosa de los grupos indígenas en la sociedad nacional (mestiza) –proyecto al que las poblaciones nahuas de la región se muestran aparentemente más propensas que las teenek–. Por otra parte, los individuos nahuas, mestizos y teenek que compartían conmigo estas constataciones de diferencias entre los dos grupos étnicos, lo hacían todos de un modo jerárquico, siempre en detrimento de los teenek. Sin embargo, éstos han interiorizado el discurso desvalorizador, tal como lo expresaba, por ejemplo, un habitante de la localidad teenek de Corral Viejo: "Ellos [los nahuas] son más duros que nosotros [los teenek], son una raza que no entiende razón, lo que piensan hacer, ellos lo hacen" (Ariel de Vidas, 2003: 387). Los estereotipos, nos dicen Cole y Wolf (1974: 272), son el equivalente

popular *(folk)* del enfoque estructural e histórico de la antropología. Sólo se diferencian, según estos autores, en el hecho de que buscan explicaciones en la "naturaleza" de los individuos. Sin embargo, expresan los límites que reflejan las preocupaciones locales presentes y pasadas y, por tanto, estos estereotipos deben interesarles también a los antropólogos.

Las culturas y las sociedades no habrían sido diferentes si no estuvieran estructuradas de acuerdo con diferentes lógicas culturales (Holy, 1987: 11). Obviamente, se trata de una perogrullada, pero estas lógicas culturales o "la fórmula de una micro-configuración" (Detienne, 2000: 127) se encuentran en el corazón del enfoque comparativo renovado. Si la cuestión de la diferencia significativa entre los dos grupos étnicos estudiados proviene de los datos etnográficos, y no sólo de las elucubraciones epistemológicas del etnólogo tratando de encontrar una relación entre la estructura y la agentividad, al investigador le es necesario, sin embargo, rendir cuenta explícitamente de este proceso clasificatorio local que surge de lógicas culturales distintas. En efecto, distinguiéndose de la analogía y la homología, que constatan semejanzas, la comparación —ya en una investigación científica— es una acción explícita y sistemática de búsqueda de semejanzas, pero también de diferencias, a partir de un criterio definido previamente. Comparar es hallar primero las diferencias y similitudes de acuerdo a un ángulo particular o a un criterio que sistematiza y orienta la mirada aplicada a la investigación en cuestión. Al argumento de que nada es comparable se le puede oponer así que, a partir del momento en que se consideran por lo menos dos términos en función de un mismo criterio, todo es comparable, y se funda la pertinencia de la comparación sistemática y su capacidad para darnos herramientas con las que analizar los datos empíricos de manera más conceptual. Para que la comparación sea cualitativa, y tenga al mismo tiempo un alcance más general, este criterio debe surgir de la etnografía y ser explícitamente sistematizado (cf. Eriksen, 1991), lo que los autores de la obra colectiva titulada *Anthropology, by Comparison* (Gingrich y Fox, 2002) han denominado "la teorización del contexto" *(theorizing context)*.

Buscando el criterio adecuado

De esta manera, además de las observaciones iniciales entre los dos grupos que permitieron constatar cómo, pese a preservar sus tradiciones, las poblaciones nahuas de la región son más receptivas a las influencias extra-comunitarias, más dinámicas y más emprendedoras, y las poblaciones teenek más reservadas ante el mundo exterior, los datos empíricos recogidos de primera mano en estas dos sociedades permitieron, a su vez, establecer largas listas de diferencias observadas entre los dos grupos vecinos. Por ejemplo: en el grupo teenek los niños se transportan delante, mientras que en el grupo nahua se los lleva a la espalda; las flores se emplean sólo en el contexto católico en el medio teenek, mientras que en el medio nahua son utilizadas en varios ámbitos religiosos y sociales; los individuos teenek con los que estuve en contacto les retuercen el cuello a los pollos para matarlos, mientras que sus homólogos nahuas les cortan la lengua; el rito de nacimiento teenek se realiza en casa de la parturienta y sólo con los familiares cercanos, mientras que en el medio nahua se celebra en el exterior de la casa con la participación de la familia extensa y de los vecinos... La lista de las diferencias o semejanzas entre grupos teenek y nahuas podría alargarse abarcando diferentes dominios, pero continuaría siendo descriptiva si no se encuentra un criterio con el que se puedan sistematizar los datos observados.

Para encontrar el criterio adecuado para este ejercicio de comparación, tomé como punto de partida las posiciones auto-desvalorizadoras de los individuos teenek que, como he mostrado en mi libro sobre la cultura de la marginalidad teenek (2003), reflejan un acercamiento particular al mundo en cual unos y otros están clasificados de acuerdo a criterios culturales, cuya lógica deriva de la cosmogonía local. Se trata del sistema de clasificación —por lo tanto comparativo— del Sí Mismo y del Otro, o sea, un modelo etno-teórico teenek. Con este modelo teenek de la alteridad y de la etnicidad como telón de fondo, exploré posteriormente los vínculos entre la cosmología, las prácticas sociales y los discursos en el grupo nahua para detectar el posible modelo nahua local de la alteridad y de la etnicidad. Los

resultados, parciales, del análisis comparativo de modelos teenek y nahua fueron detallados en otro texto (Ariel de Vidas, 2010). En este ensayo intento presentar, pues, los entresijos del camino conceptual que conduce hacia estos modelos étnicos locales de la alteridad y de la etnicidad, que son modelos de clasificación, categorización y después de comparación *emic* entre diferentes categorías sociales. Sin embargo, parece –y ésta era mi hipótesis de trabajo–, que los dos grupos no procedieron de acuerdo con los mismos modos de clasificación. Se trata aquí, obviamente, de una *grounded theory*, es decir, de un principio basado en la experiencia etnográfica de la etnóloga y en las interpretaciones que de ella pudo deducir, y no de un modelo diseñado y formulado fuera del contexto examinado y previo a la experiencia empírica. Este principio o modelo destilado de la etnografía permite contraponer dos modalidades de sociabilidades distintas, características de estos grupos vecinos, y establecer comparaciones entre ellas. En otras palabras, el criterio de la sociabilidad, conjugado en diferentes ámbitos de la vida social de ambos grupos, pareció proporcionar la piedra angular para efectuar este ejercicio comparativo, y permitió abarcar la relación con el Otro tal como la experimentan los dos grupos étnicos vecinos.

Teniendo estas reflexiones en mente, el criterio fue encontrado finalmente durante un ritual de curación nahua, mientras yo observaba que, al final de la ceremonia, la gente consumía las ofrendas ofrecidas a la tierra. Este detalle llamó mi atención porque en el medio teenek, en el que había trabajado antes, se celebra también este tipo de ritual de curación pero la gente no consume las ofrendas dedicadas a la tierra (otra diferencia que se agrega a la lista). Cuando expresé abiertamente mi sorpresa diciendo a mis anfitriones nahuas que los teenek no se comen las ofrendas, me dijeron entonces, entre otras cosas, una frase que me permitió avanzar conceptualmente en mi investigación: “los teenek no saben combinar”.

Esta frase que escribí en mi cuaderno de campo se coció a fuego lento por un tiempo y finalmente se transformó en una clave de lectura de lo que se combina o no dentro de los rituales de curación —un ámbito compartido por los dos grupos vecinos estudiados, que obedece *a*

priori a la misma lógica pero que se efectúa en cada grupo de manera radicalmente distinta–.

Lo que se "combina" o no en los ritos de curación teenek y nahuas

El punto de partida es efectivamente común a ambos grupos: según los mitos recogidos en estas dos comunidades, la tierra está poblada por seres presolares o prehumanos que causan enfermedades derivadas de la pérdida del alma, y que pueden padecer los seres humanos, desequilibrando su cuerpo. Para recuperar el alma perdida, se realizan purificaciones terapéuticas (*limpias* o *barridas*) en la casa frente al altar doméstico donde están colocadas las imágenes católicas. Luego, a mediodía —y lo mismo sucede en ambos grupos–, se acude al monte para depositar una ofrenda a los seres de la tierra. A partir de esta fase, las prácticas teenek y nahuas empiezan a diferir.

En el medio teenek, el curandero, acompañado por un familiar del paciente, va al monte tres veces (en días distintos) para rescatar el alma del enfermo de los Baatsik', los antepasados y dueños de la tierra. Se habla sólo en teenek con estos seres, se les ofrece aguardiente y, finalmente, ellos liberan el alma cautiva que se recoge en un pañuelo blanco con una cruz y una flor (el paso del mundo pagano y oscuro de los Baatsik' al mundo humano, católico, de la luz solar).

Luego, de regreso a casa, se reintegra el alma al cuerpo del paciente ante el altar doméstico. El curandero habla esta vez sólo en español, ofreciendo copal (incienso) a los santos católicos. Tras siete purificaciones terapéuticas, el curandero teenek y un familiar del paciente van al monte a presentar una ofrenda a los Baatsik'. Esta ofrenda consiste en un caldo de gallina negra (color de los Baatsik', que viven en la oscuridad). Esta ave, que debe proceder del pueblo (y no de una granja comercial externa a la comunidad), sirvió antes de llegar a la cacerola para efectuar las limpias en el rito de purificación. No se despluma el ave, no se la lava, no se le quitan las patas ni las garras. Es cocida sólo a medias y no se le añaden condimentos. El corazón de la gallina se corta

en siete trozos (el número 7 complace particularmente a los Baatsik'), cada trozo se envuelve con hojas de plátano y el conjunto en otra gran hoja de plátano, como un tamal (siete en uno). También se añaden al caldo siete pequeñas tortillas duras sin sal. Todo esto se deposita en el monte, con los restos del rito de purificación (esencialmente follaje).

A estos elementos diversos de la ofrenda se añaden cáscaras de huevo y restos de alimentos podridos, sucios, crudos, insípidos, cabezas de pollo, huesos, etc., y estos ingredientes se colocan en una pila, uno encima del otro. Sobre este montón se tiran las cenizas del copalero o incensario que sirvió durante el ritual. Todo esto se realiza porque los Baatsik' tienen, de acuerdo a mis interlocutores teenek, una conducta contraria a la humana: lo que es placentero para ellos, es lo más asqueroso para los humanos. "Es el mundo al revés", me decían, "por eso nosotros caminamos con los pies y los Baatsik' con la cabeza". Este comentario se refiere al mito de origen teenek que relata cómo estos seres, que son los antepasados, no estaban dispuestos a recibir la luz del sol y se metieron en la tierra —que estaba todavía blanda—, primero la cabeza, para crear así los cerros y cubrir de esta manera el astro. Como no lograron su objetivo, se encuentran allí todavía en esta posición, "al revés", furiosos contra los teenek contemporáneos que han aceptado la luz del sol (el cristianismo), y ésta es la razón por la cual envían enfermedades. La ofrenda repugnante para los humanos, pero exquisita para los Baatsik', se deja pues en y a la naturaleza.

En el medio nahua, para pacificar a los Tepas, dueños de la tierra, se les ofrece un gallo y una gallina, que tienen que proceder también del mismo rancho (un principio de autoctonía) y que han sido empleados primero para la purificación terapéutica del paciente. Estas aves se despluman completamente y se preparan como es debido, con una salsa para cocinar tamales grandes. A éstos se añaden productos locales de la tierra (camotes, yucas, calabazas cocidas, etc.) así como dulces, refrescos, cervezas, aguardiente, cigarrillos... que son productos comprados en la cabecera mestiza de Tantoyuca (productos autóctonos frente a productos de origen externo). Todos estos alimentos se depositan de acuerdo a un orden específico, orquestado por el especialista ritual local, y cuya lógica se encuentra asimismo en otras ofrendas

más amplias y de índole más colectiva dentro de este pueblo (Ariel de Vidas, 2020). Al final del ritual, toda la ofrenda es consumida por los participantes, ya que se invita a los parientes y vecinos a acompañar al paciente en el monte. A diferencia de la ofrenda teenek, que se deja solitaria a los Baatsik' sin compartir, ya que están "al revés", en el rito nahua se perfila una cierta convivencia con los seres de la tierra.

Los marcadores de alteridad

Tenemos aquí, entonces, algunos marcadores de la alteridad a través del principio de distinción culinaria observada en los ritos de curación teenek y nahua. Entre los teenek, ésta se da entre los alimentos consumidos por ellos y los que consumen los Baatsik' –los alimentos no se comparten–. Entre los nahuas observamos un principio de fusión, aunque con una distinción interna entre los alimentos de origen local y los de origen externo; sin embargo, éstos se combinan y se comparten con los seres de la tierra.

Los marcadores de la alteridad se encuentran también en los principios de diferenciación lingüística y espacial operados por ambos grupos. Los teenek dialogan con los Baatsik' sólo en el idioma teenek y sólo en el monte, y con los santos católicos sólo en lengua española y sólo ante el altar doméstico. Los nahuas utilizan simultáneamente los dos idiomas para comunicarse con los seres de la tierra, así como con los santos católicos, en el mismo lugar, ya sea en el espacio silvestre o doméstico.

En otras palabras, a través de la comparación de la comida ritual empleada por ambos grupos, podemos ver cómo los teenek de Loma Larga distinguen, por diferentes medios, entre los seres sobrenaturales paganos y católicos, mientras que los nahuas de La Esperanza, que también distinguen entre estas entidades, actúan más bien para "combinar" o fusionarlos en su rito (Ariel de Vidas, 2019).

Estas diferencias de principios que sólo la comparación sistemática pudo resaltar, se explicarían probablemente por el hecho de que, para los teenek, los Baatsik' son antepasados, mientras que para los

nahuas, los Tepas son los dueños de la tierra a quienes deben respeto. Hay que mencionar que los teenek son un grupo establecido en la región desde el siglo II d.C., mientras que los nahuas se asentaron en esta región sólo a principios del siglo XX. De ello se puede inferir un distinto régimen de historicidad para cada colectivo, es decir, la manera según la cual un grupo se posiciona en el tiempo presente, lo que implica para cada grupo una relación muy diferente con los seres de la tierra.

Por un lado, los teenek que "aceptaron la luz del sol" deben, desde entonces, de acuerdo a su mito de origen, convivir con sus parientes maléficos que se negaron a aceptarla. Se trata de una relación de conflicto perpetuo, debida a esta sustitución intergeneracional (los teenek contemporáneos que han sustituido a sus antepasados que envían por lo tanto enfermedades). Los teenek parecen resolver este conflicto permanente por la bipolarización vertical, espacial y lingüística entre ellos y los seres sobrenaturales. La ofrenda de alimentos repugnantes entregados a los Baatsik', depositados en el monte, amontonados unos sobre otros y enterrados bajo las cenizas, reflejaría quizás esta relación de sustitución vertical con la alteridad sobrenatural y el deseo de mantener la distancia necesaria para vivir su humanidad contemporánea.

Por otro lado, los nahuas, llegados recientemente a la región (hace un centenar de años), tuvieron que encontrar un modo de cohabitación con aquellos dueños de la tierra de su nueva ubicación, pero también con los mestizos, el grupo no indígena vecino. Aquí, las ofrendas fueron depositadas más bien de manera horizontal, y los nahuas combinan en el ritual no sólo sus dos idiomas, sino también elementos de diferentes orígenes destinados a los Tepas y a los santos católicos, y que luego se comparten incluso con los seres humanos.

Estamos, pues, en presencia de dos grupos indígenas contemporáneos y vecinos cuyos anclajes territoriales en la región, diferenciados en el tiempo, se reflejan en sus narraciones mítico-históricas (muy desarrolladas por los teenek, muy reducidas entre los nahuas). Éstas producen dos modos de convivencia con los seres telúricos, y de allí dos conjuntos diferentes de prácticas rituales en relación con la tierra: uno, el conjunto teenek, es étnicamente polarizado, y el otro, el conjunto

nahua, tiende más a la convergencia y hacia la pluralidad cultural de su entorno.

Por lo tanto, los alimentos rituales teenek y nahuas que se ofrecen a la alteridad sobrenatural pueden reflejar los regímenes de historicidad diferenciados de cada grupo, que se aplicarían, por extensión, a la alteridad social mundana. Estas correlaciones de diferentes principios alimenticios rituales comparados, aportan finalmente elementos procedentes de la cultura y de la forma de pensar entre los grupos teenek y nahuas. Además, proveen probablemente algunos indicios para entender sus maneras distintas de estar en el mundo multiétnico contemporáneo. El modo de relacionarse con la alteridad sobrenatural organizaría el modo de relaciones con la alteridad social.

Conclusión

La alteridad no es, obviamente, abarcada aquí como una categoría aparte, no negociable, dada, natural, asumida como un hecho no problematizado. Se debe analizar en su contexto de acuerdo con la manera en que la conceptualizan los actores en cuestión, según las modalidades con las que se construye culturalmente, y según el sentido temporal que se le da en la sociedad estudiada. Por tanto, la comparación se realiza a ese nivel, el de las construcciones, y no el de los "hechos" y "listas de diferencias". La comparación no se centra en objetos, sino en los procesos por los cuales los objetos reciben un valor cultural, es decir, una lógica cultural a través de la cual se construyen (cf. Strathern, 1981).

Para ilustrar este acercamiento emprendido por el nuevo comparatismo en antropología, cuyos antecedentes se presentaron en la primera parte de este capítulo, he desarrollado de manera sintetizada un ejercicio de puesta en relación comparada de conjuntos de construcciones simbólicas, teenek y nahua, a través de ciertas prácticas rituales, en particular aquéllas que consisten en depositar ofrendas a la tierra. Las observaciones empíricas permitieron constatar que, en el medio teenek, los depósitos rituales consisten en alimentos descompuestos

y abandonados a la naturaleza, mientras que, en el medio nahua, las ofrendas consisten en un verdadero festín que comparten posteriormente humanos y seres sobrenaturales.

Teniendo en cuenta también otros rasgos sociales de estas dos sociedades, particularmente las relaciones de convivencia intra y extra comunitarias, se planteaba la cuestión de si estos rituales reflejarían y/o mantendrían –y de ser así, cómo– una relación con la identidad cultural y un conjunto de relaciones sociales en estas dos sociedades. Estos rituales forman, en efecto, unidades observables que, abarcadas en su contexto más amplio, son al mismo tiempo construcciones culturales por excelencia con sus variabilidades y recurrencias propias. Por lo tanto, reflejan una serie de valores y de representaciones de relaciones sociales, como menciona Daniel de Coppet (1992) recordándonos las enseñanzas de Durkheim. Más aún, como expresa John Murra (1962: 714), lo que una sociedad elige como objeto de sacrificio es un índice de los valores de ésta. Lo que se ha comparado es, pues, el conjunto de valores mostrados en los rituales y que se ponen en relación con lo social, y no los rituales en sí mismos. El análisis comparativo de los alimentos ofrecidos en el marco de los ritos de curación nahuas y teenek permitió una vía privilegiada para intentar explicar los diferentes *ethos* encontrados y las relaciones extra-comunitarias diferenciadas observadas entre estos dos grupos dentro de su región.

Como palabras finales, merece la pena citar a Claude Lévi-Strauss quien, refiriéndose a la diversidad cultural, destacaba que:

> lo característico de cada [cultura] reside básicamente en su manera particular de resolver los problemas, de poner en perspectiva los valores, que son aproximadamente los mismos para todos los hombres, porque todos los hombres sin excepción poseen un lenguaje, unas técnicas, un arte, unos conocimientos de tipo científico, unas creencias religiosas y una organización social, económica y política (Lévi-Strauss, 1999 [1950]: 48).
>
> [Y añade:] la verdadera contribución de las culturas no consiste en la lista de sus invenciones particulares, sino en la *distancia diferencial* que ofrecen entre ellas (1999 [1950]: 55).

El panorama general de la comparación en antropología presentado en este ensayo, así como el ejemplo de su aplicación en la investigación entre nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana, tenían como objetivo transmitir que es precisamente en esta "distancia diferencial" en la que los antropólogos comparatistas tienen que poner toda su atención.

Bibliografía

Ariel de Vidas, Anath, 2020, *Combinar para convivir en la tierra como en el cielo. Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempos de modernización*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de San Luis, Institut des Amériques.

Ariel de Vidas, Anath, 2019, "El arte de combinar. La gestión ritual de horizontes religiosos distintos en medios nahua y teenek de la Huasteca veracruzana (México)", *Anales de Antropología*, 53 (1), pp. 7-17, disponible en línea: http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/64622

Ariel de Vidas, Anath, 2012, "Miracle et espace social au village nahua de La Esperanza, Mexique", *Ateliers d'anthropologie*, 37, disponible en línea: http://ateliers.revues.org/9229

Ariel de Vidas, Anath, 2010, "Entre rito y mito. Relaciones diferenciadas a la alteridad entre nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana (México)", en Ma.-E. Olavarría, S. Millán y C. Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Juan Pablos Editor, pp. 119-142.

Ariel de Vidas, Anath, 2003 [2002], *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, Colegio de San Luis, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche pour le Développement.

Ariel de Vidas, Anath, 2000, "The Teenek Indian and the Public Indian: Indians and the Public Spheres in Twentieth-Century Northeast Mexico", en L. Roniger y T. Hertzog (eds.), *The Collective and the Public in Latin*

America. Cultural Identities and Political Order, Brighton, Sussex Academic Press, pp. 257-272.

Ariel de Vidas, Anath, 1999, "Más allá de la rentabilidad. Algunas observaciones etnológicas acerca de los programas de desarrollo en la Huasteca veracruzana", *Trace*, 35, pp. 38-49.

Ariel de Vidas, Anath y Odile Hoffmann, 2010, "Las narrativas del anclaje y la pertenencia entre indígenas y afrodescendientes. Reflexiones entre México y Colombia", en E. Cunin (coord.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Institut de Recherche pour le Développement, pp. 173-195.

Balandier, Georges, 1963, "Sociologie dynamique et histoire à partir des faits africains", *Cahiers internationaux de Sociologie*, 34, pp. 3-11.

Barnes, Robert H., 1987, "Anthropological Comparison", en L. Holy (ed.), *Comparative Anthropology*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 119-134.

Barth, Fredrik, 1994, "Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicty", en H. Vermeulen y C. Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, Amsterdam, Het Spinhuis, pp. 11-32.

Barth, Fredrik, 1987, *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variations in Inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.

Barth, Fredrik, 1969, "Introduction", en F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, Boston, Little, Brown, pp. 9-38.

Benedict, Ruth, 1989 [1934], *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin Company.

Berthoud, Gérald, 2007, "La comparaison anthropologique: ébauche de la méthode", *Revue européenne des sciences sociales*, 45, 3, pp. 67-82.

Blaisel, Xavier y Jean-Claude Muller, 1997, "Présentation. Cultures et comparaisons régionales", *Anthropologie et Sociétés,* 21, 2-3, pp. 9-18.

Boas, Franz, 1896, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", *Science*, 4, 103, pp. 901-908.

Bourgois, Philippe, 1988, "Conjugated oppresion: class and ethnicity among Guaymi and Kuna banana workers", *American Ethnologist*, 15, 2, pp. 328-348.

Bowen, John y Roger Petersen, 1999, *Critical Comparisons in Politics and Culture,* Cambridge, New York, Cambridge University Press.

Bucher, Bernadette, 1991, "Analyse comparative", en P. Bonte y M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 167-168.

Clifford, James y George E. Marcus (eds.), 1986, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

Cole, John y Eric Wolf, 1974, *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York, Academia Press.

Colectivo, 2002, "L'exercice de la comparaison" (dossier), *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57, 1, pp. 27-147.

De Coppet, Daniel, 1992, "Introduction", en D. de Coppet (ed.), *Understanding rituals*, London, Routledge, pp. 1-10.

De Munck, Victor, 2002, "Contemporary issues and challenges for comparativists: An appraisal", *Anthropological Theory*, 2, 1, pp. 5-19.

De Munck, Victor, 2000, "Introduction: Units for Describing and Analyzing Culture and Society", *Ethnology*, 39, 4, pp. 279-292.

Detienne, Marcel, 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil.

De Verdalle, Laure, Cécile Vigour y Thomas Le Bianic, 2012, "S'inscrire dans une démarche comparative. Enjeux et controverses", *Terrains et travaux,* 21, 2, pp. 5-21.

Douglas, Mary, 1966, *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London, Routledge and Kegan Paul.

Durkheim, Émile, 1967 [1897], *Le suicide*, Paris, Presses Universitaires de France, 2e éd.

Eggan, Fred, 1954, "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison", *American Anthropologist*, 56, 5, 1, pp. 743-763.

Englund, Harri y James Leach, 2000, "Ethnography and the Meta-narratives of Modernity", *Current Anthropology*, 41, 2, pp. 225-248.

Eriksen, Thomas Hylland, 1991, "The Cultural Contexts of Ethnic Differences", *Man* (N.S.) 26, pp. 127-144.

Evans-Pritchard, Edward Evan, 1963, *The Comparative Method in Social Anthropology,* London, University of London, Athlone Press.

Falk Moore, Sally, 2005, "Comparisons: Possible and Impossible", *Annual Review of Anthropology*, 34, pp. 1-11.

Foster, Robert J., 2002, "Bargains with Modernity in Papua New Guinea and Elsewhere", *Anthropological Theory*, 2, 2, pp. 233-251.

Fox, Richard G., 2002, "The study of historical transformation in American anthropology", en A. Gingrich y R. G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, Routledge, pp. 167-184.

Fox, Richard G. y Andre Gingrich, 2002, "Introduction", A. Gingrich y R. G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, Routledge, pp. 1-24.

Frazer, James George, 1911-1915, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London, MacMillan.

Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.

Giddens, Anthony, 1995, "Epilogue", en A. S. Ahmed y C. Shore (eds.), *The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World*, London, Athlone.

Gingrich, Andre y Richard G. Fox (eds.), 2002, *Anthropology, by Comparison*, foreword by Marilyn Strathern, London, Routledge.

Giraud, Olivier, 2012, "Les défis de la comparaison à l'âge de la globalisation: pour une approche centrée sur les cas les plus différents inspirée de Clifford Geertz", *Critique internationale,* 57, 4, pp. 89-110.

Gluckman, Max, 1958, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand,* Manchester, Manchester University Press.

Hastrup, Kirsten, 2002, "Anthropology's comparative consciousness: the case of human rights", en A. Gingrich y R. G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, Routledge, pp. 27-43.

Héritier-Augé, Françoise, 1992, "Du comparatisme et de la généralisation en anthropologie", *Gradhiva*, 11, pp. 3-22.

Herzfeld, Michael, 2001, "Performing comparisons", *Journal of Anthropological Research*, 57, 3, pp. 259-276.

Holy, Ladislav (ed.), 1987, *Comparative Anthropology*, Oxford, Basil Blackwell.

Kapferer Bruce, 2011, "Strathern's New Comparative Anthropology: Thoughts from Hagen and Zambia", *Common Knowledge*, 17, 1, pp. 104-110.

Kuper, Adam, 2002, "Comparison and contextualisation. Reflections on South Africa", en A. Gingrich y R. G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, Routledge, pp. 143-166.

Lévi-Strauss, Claude, 1999 [1950], *Raza e historia*, Madrid, Altaya.

Lévi-Strauss, Claude, 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss, Claude, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France.

Levy, Robert I., 2005, "Ethnography, Comparison, and Changing Times", *Ethos*, 33, 4, pp. 435-458.

Lewis, Oscar, 1955, "Comparisons in Cultural Anthropology", *Yearbook of Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, pp. 259-292.

Lienhardt, Godfrey, 1991, "Radcliffe-Brown Alfred Reginald", en P. Bonte y M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 612-614.

Lindholm, Charles, 1997, "Logical and Moral Dilemmas of Postmodernism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3, 4, pp. 747-760.

Lowenhaupt Tsing, Anna, 2004, *Friction. An Ethnography of Global Connections*, Princeton, Princeton University Press.

Macdonald, Charles, 2007, "Inventaire et Comparaison", article posté le 27 mai 2007 sur le site des *Assises de l'ethnologie et de l'anthropologie en France* (12-15 décembre 2007), consulta 2 de enero de 2008, disponible en línea: http://assisesethno.org/spip.php?article54

Mace, Ruth y Mark Pagel, 1994,"The Comparative Method in Anthropology", *Current Anthropology*, 35, 5, pp. 549-564.

Marcus, George E., 1995, "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multisited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.

Mauss, Marcel, 1968 [1909], "La prière", en *Œuvres 1: Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit.

Meade, Margaret, 1935, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, William Morrow.

Melhuus, Marit, 2002, "Issues of Relevance: Anthropology and the Challenges of Cross-Cultural Comparison", en A. Gingrich y R. G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, Routledge, pp. 70-91.

Morgan, Lewis Henry, 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian Institute.

Murdock, George Peter, 1957, "Anthropology as a Comparative Science", *Behavioral Science*, 2, 4, pp. 249-254.

Murra, John V., 1962, "Cloth and Its Functions in the Inca State", *American Anthropologist*, 64, 4, pp. 710-728.

Naroll, Raoul, 1965, "Galton's Problem: the Logic of Cross-Cultural Analysis", *Social Research*, 32, 4, pp. 428-451.

Ortner, Sherry B., 1984, "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1, pp. 126-166.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, 1951, "The Comparative Method in Social Anthropology", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 81, 1/2, pp. 15-22.

Rohner, Ronald P., Raoul Naroll, Herbert Barry III, William T. Divale, Edwin E. Erickson, James M. Schaefer, Richard G. Sipes, 1978, "Guidelines for Holocultural Research", *Current Anthropology*, 19, 1, pp. 128-129.

Sahlins, Marshall, 1963, "Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, 5, 3, pp. 285-303.

Sartori, Giovanni, 1999 [1991], "Comparación y método comparativo", en G. Sartori y L. Morlino (comps.), *La comparación en las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, Ciencias Sociales Ensayo, pp. 29-49.

Segal, Robert A., 2001, "In Defense of the Comparative Method", *Numen*, 48, 3, pp. 339-373.

Strathern, Marilyn, 2002, "Foreword: Not Giving the Game Away", en Andre Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London & New York, Routledge, pp. XIII-XVIII.

Strathern, Marilyn, 1981, "Culture in a Netbag: The Manufacture of a Subdiscipline in Anthropology", *Man* (N.S.), 16, 4, pp. 665-688.

Tylor, Edward Burnett, 1889, "On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 18, pp. 245-272.

Vigour, Cécile, 2005, *La comparaison dans les sciences sociales*, Paris, La découverte.

Comparando Mesoamérica y los Andes a través de la etnografía

David Lorente Fernández*

Introducción

Hacia 1997, quizá antes, surge en los estudios mexicanos sobre cosmologías indígenas un interés comparatista que parte de Mesoamérica y se dirige a los Andes.[1] Los ensayos de López Austin y Broda contenidos en el libro *Pensar América* de Garrido Aranda (1997) son una declaración de intenciones, y un esbozo metodológico para trabajar principalmente con fuentes históricas. Significativamente, tiempo después, en 2008, el historiador peruano Luis Millones sugería un programa comparatista inverso —primero en colaboración con López Austin y después en solitario—, es decir, que partiendo del estudio de los Andes dirigía su mirada a Mesoamérica. Se completaba así, en espejo y desde el Sur, como una mirada cruzada, el interés surgido en la etnología mexicanista.

Pero tanto en el caso de las comparaciones mesoamericano-andinas como en el de las andino-mesoamericanas la etnografía, en cuanto método, se presenta como la gran ausente del panorama. Puesto su enfoque en las culturas precolombinas, el interés de los autores referidos no se dirige a la elaboración de lineamientos u orientaciones metodológicas para efectuar una etnografía comparativa entre ambas áreas. Por otro lado, y pese al gran número de monografías etnográficas dedicadas a cada una de estas macroáreas por separado, junto a los valiosos trabajos en coautoría donde cada investigador-especialista aporta su

* Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

1 Entre los trabajos anteriores se encuentra, por ejemplo, el estudio etnohistórico de Limón Olvera (1990).

conocimiento sobre un área,[2] continúa pendiente el establecimiento de discusiones académicas en torno a la elaboración de propuestas metodológicas que provean de orientaciones para llevar a la práctica comparaciones transculturales sobre el terreno.

Ante este panorama, el objetivo del presente capítulo es brindar algunas vías metodológicas para establecer, o al menos esbozar, dichas comparaciones. No persigue configurar un modelo específico ni de pretensiones unívocas, restringido a un único diseño de investigación o caso de estudio; antes bien, busca reflexionar acerca de diferentes temáticas, enfoques y planteamientos teóricos, y sugerir algunas orientaciones metodológicas para trabajar con la etnografía. En este sentido, contempla desde los planteamientos históricos ya mencionados, pasando por una revisión de las propuestas antropológicas clásicas sobre las comparaciones regionales, hasta concepciones discutidas más recientemente en la antropología, como la metodología de las "conexiones parciales" o los regímenes ontológicos, entre otras. Si bien se proponen ciertos lineamientos metodológicos precisos, que transitan desde las comparaciones etnográficas microrregionales a un comparativismo transcultural entre ambas áreas —junto a la pertinencia de acudir a una etnografía teórica y a las nociones indígenas como categorías analíticas—,[3] incluyendo algunos ejemplos posibles de análisis, en este capítulo se busca también reflexionar sobre una di-

[2] Véanse, como notables ejemplos tanto históricos como etnográficos, el artículo de Bernand y Gruzinski (1986) acerca de los tipos de familia y el volumen de Galinier y Molinié (2006, 2013) sobre los "neo indios" y la religión del tercer milenio en Mesoamérica y los Andes, que se analizará con detalle más adelante.

[3] Este ensayo parte de las propias reflexiones del autor al abordar un proyecto comparativo entre Mesoamérica y los Andes emprendido mediante estancias de trabajo de campo etnográfico paralelas en regiones de las dos áreas. Los materiales etnográficos mesoamericanos proceden de la Sierra de Texcoco, donde se comenzó a realizar trabajo de campo en 2003, y que continúa hasta la fecha en sucesivos proyectos de investigación financiados por el INAH (n. 3186 y n. 30890). Los primeros materiales andinos fueron recabados en 2007 gracias a una Beca Mixta Conacyt (n. 212204) y al convenio con el Centro Regional de Estudios Andinos 'Bartolomé de las Casas' en Cuzco; se realizó trabajo de campo en la región del Ausangate, así como en las provincias cuzqueñas de Canchis (principalmente en la ciudad de Sicuani) y Canas (distrito de Checca), en el Sur del Perú. Véanse, acerca de la etnografía concerniente a México, Lorente (2008, 2010a, 2010b, 2011a, 2016, 2020a, 2020b), y sobre la relativa a Perú, Lorente (2010c, 2011b, 2013b, 2017).

versidad de diseños posibles de investigación; de objetos, fenómenos o contextos de estudio; de acercamientos y perspectivas teóricas, y de objetivos que persigue el ejercicio comparativo —implicando éstos distintos criterios e incluso concepciones heterogéneas de la propia comparación.

La estructura del capítulo es la siguiente. En primer lugar, efectúa una reflexión acerca del método comparativo empleado por Claude Lévi-Strauss, ante el que parecieran reaccionar, implícitamente, los autores referidos. Posteriormente, analiza las posturas de los historiadores mesoamericanistas y andinistas que han planteado recientemente enfoques comparativos. Aborda luego una serie de reflexiones metodológicas acerca de la configuración de una etnografía transcultural comparatista, transitando hacia una revisión de los enfoques antropológicos clásicos sobre comparaciones intrarregionales y las premisas susceptibles de retomarse en un comparatismo etnográfico transcultural. En seguida ofrece ejemplos de posibles comparaciones sustentadas en conceptos y teorías etnográficas, y concluye considerando la adición de una serie de enfoques y procedimientos contemporáneos que obligan a complejizar el argumento y, en consecuencia, a refinar y, cabría decir, sofisticar la metodología de la comparación.

Sobre el método comparativo de Lévi-Strauss y algunas observaciones desde la etnografía

Las comparaciones americanistas conducen inmediatamente a la fascinante tetralogía levistraussiana formada por los sucesivos volúmenes de las *Mitológicas* (*Mythologiques*), indispensable cuando se asume una perspectiva americanista (Lévi-Strauss, 2005a [1964], 2005b [1967], 2005c [1968], 2006 [1971]).

¿Pero qué se compara en *Mitológicas* y de qué forma? Lévi-Strauss parte de un vasto corpus de mitos que abarcan desde Alaska hasta Tierra del Fuego, con especial énfasis en aquellos procedentes de las Tierras Bajas de América del Sur. Dicho de una manera resumida, los mitos recopilados por viajeros, misioneros y antropólogos son

agrupados en conjuntos, desglosados a veces en "mitemas" o unidades mínimas constitutivas y presentados como variaciones locales o regionales de un gran "sistema de transformación". Como explica Lévi-Strauss (2005a [1964] 22): "cuando parece ininteligible un aspecto de un mito particular, un método legítimo consiste en tratarlo, de manera hipotética y preliminar, como una transformación del aspecto homólogo de otro mito, vinculado al mismo grupo por las necesidades de la causa y que se presta mejor a la interpretación. [...] cada mito tomado en particular existe como aplicación restringida de un esquema que las relaciones de recíproca inteligibilidad percibidas entre varios mitos ayudan progresivamente a separar". El análisis comparativo estructural procede según un método de segmentación por oposiciones paradigmáticas y sintagmáticas que relacionan los mitos entre sí mediante sistemas de transformaciones, a partir de un mito de referencia (Bucher, 1996 [1991]: 182).[4] Las combinaciones de personajes y motivos mitológicos en episodios narrativos se descubren en grupos indígenas que no parecen manifestar conexión geográfica entre sí, revelando, o sugiriendo más bien, la existencia de una suerte de unidad en las culturas indígenas americanas. Esta macrounidad americana expresada en los mitos posibilita, escribe Lévi-Strauss, que "entre unas [culturas] y otras [...] puedan postularse razonablemente vínculos reales de orden histórico o geográfico" (2005a [1964]: 11). "Actualmente —añade en *Tristes trópicos*—, después de los descubrimientos recientes y gracias, en lo que me concierne, a los años consagrados al estudio de la etnografía norteamericana, me doy cuenta

[4] El *mito de referencia* es arbitrariamente seleccionado; dado que los mitos son, de acuerdo con Lévi-Strauss (2005a [1964]: 12), "una transformación más o menos profunda de otros mitos, provenientes ya sea de la misma sociedad o bien de sociedades próximas o alejadas, [...] hubiera sido legítimo elegir como punto de partida no importa qué representante del grupo". Indica Bucher sobre la metodología comparativa estructural: "La elección de los mitos que se comparan no está determinada *a priori*, sino *a posteriori*. Lo crudo y lo cocido, el origen de la cocina [de las maneras de mesa], parámetros que relacionan entre sí a cientos de mitos de América del Sur, son el resultado de la comparación, no su punto de partida. El principio de su selección se elabora al mismo tiempo que el análisis del mito de referencia elegido arbitrariamente" (1996 [1991]: 182).

de que el hemisferio occidental debe ser considerado como un todo" (1997 [1955]: 275).[5]

Pero el método comparativo estructuralista centrado en los mitos, con su gran valor heurístico y su poner de relieve importantes motivos y paradigmas amerindios tras la miríada de datos y literatura finamente examinada, ha sido objeto de una serie de cuestionamientos por algunos antropólogos y etnógrafos que resulta interesante considerar.

En primer lugar, se argumenta que las *Mitológicas* ejercen una descontextualización. Los mitos son erigidos en metonimia de la cultura: abordados fuera de sus demarcaciones culturales, abstraídos de la vida social de las comunidades a las que pertenecen y convertidos en objetos autónomos. Leach señaló ésta y otras críticas, como el que las formas particulares de organización de los grupos productores de mitos pasasen a segundo término, así como sus significaciones particulares o las relaciones que guardan los mitos con la acción social concreta (Leach, 1970 [1965]), algo que el propio Lévi-Strauss ya había puesto de relieve al escribir que lo relevante no residía en "lo *que* los mitos tratan de explicar", sino en que son "aquello *por medio de lo cual* [...] tratan de explicar realidades que no son de orden natural sino lógico" (1994 [1962]: 142): se trataba de modelos lógicos. "Lo que importa —escribe— es que el espíritu humano [...] va manifestando aquí una estructura" (2005a [1964]: 22).

La metodología que concierne al tratamiento y origen de las fuentes también se ha señalado en ocasiones como problemática desde un punto de vista etnográfico. Exceptuando ciertos mitos procedentes de los indígenas bororo de Brasil y los de la orilla derecha del río Guaporé, recopilados por Lévi-Strauss, la mayoría de las narraciones incluidas y analizadas provienen de fuentes etnográficas y registros misioneros; los mitos fueron retraducidos al francés y resumidos atendiendo a su contenido argumental y temático. Su ordenamiento numerado responde al propósito metodológico de exponerlos buscando "tratar las suce-

[5] En *El hombre desnudo* (Lévi-Strauss, 2006 [1971]) se establecen las relaciones de homología, inversión y desplazamiento entre los mitos del área sudamericana y los del área de Norteamérica, exponiéndose como conclusión la existencia de *un solo universo mítico* para las dos áreas, e incluso de un *mito único*.

siones de cada mito, y los mitos mismos en sus relaciones recíprocas, como las partes instrumentales de una obra musical" (Lévi-Strauss, 2005a [1964]: 35).

Las críticas de Leach se hacían eco de las metodologías de investigación de los antropólogos británicos coetáneos, empiristas y partidarios de un trabajo de campo holístico y centrado en casos concretos. Para Leach, era muy difícil reconciliar el proceder metodológico levistraussiano "con el materialismo, el empirismo o cualquier otra actitud basada en los hechos observables" (1970 [1965]: 42-43) y le censura al autor el mostrar "una complacencia muy decimonónica en hablar de los mitos por sí mismos" y eludir su contexto social y el sentido de las manifestaciones particulares, cuyo significado no podía venir más que del análisis del contexto específico (1970 [1965]: 27-29). Lévi-Strauss conferiría autonomía a las formas ideológicas (los mitos como esquemas de carácter conceptual) con respecto a los comportamientos y las estructuras sociales; estaría, pues, "más preocupado con las estructuras que se hallan no *en* los hechos empíricos, sino *detrás* de los mismos".

Desde la antropología mesoamericanista contemporánea, los cuestionamientos al procedimiento metodológico levistraussiano de las *Mitológicas* han ido en varias direcciones, algunas de ellas vinculadas con la etnografía. Una de estas críticas apunta a cierto tipo de descontextualización: las *Mitológicas* no dirían mucho de las regiones concretas en sí mismas. El detalle cultural sería sacrificado, pues, en pos de un nivel de comprensión más general. En este sentido, como sostiene Neurath, al no conocerse cada grupo específico ni "problematizarse la naturaleza de las relaciones entre las diferentes regiones, no se logra apreciar la particularidad que tiene cada tradición étnica en el seno de este gran campo de estudios que es el continente" (Neurath, 2008: 10). La dinámica interregional-continental de los amerindios quedaría desatendida desde una perspectiva cultural.

Por otro lado, ciertos autores han destacado la problemática histórica, que en cierto modo podría considerarse como un tipo de descontextualización a nivel temporal. Gordon Brotherston cuestiona el hecho de que la metodología comparatista de Lévi-Strauss es marcadamente ahistórica y obvia las condiciones diacrónicas de los grupos específicos:

sus historias y coyunturas particulares, desarrollos y trayectorias pre y posthispánicas. Como este autor afirma en su libro *La América indígena en su literatura*, "Lévi-Strauss abordó en *Mythologiques* (1964-1971) el estudio de la América indígena tan sólo en el reino intemporal del estructuralismo, lavándose las manos, por así decirlo, del destino real de los sujetos humanos" (1997: 23). Para Brotherston, esta perspectiva ahistórica se liga estrechamente con la definición que el estructuralismo plantea acerca del "mito". En su artículo "The West and the People with Myths" (2002), afirma que la noción levistraussiana de mito adolece de prejuicios etnocéntricos y que, oponiéndose a la tradición escrita occidental, contribuye a situar a los "pueblos con mitos" al margen de la Historia —un argumento en parte semejante al desarrollado por Eric Wolf (1987 [1982]).

Podríamos agregar a estos cuestionamientos uno de carácter geográfico, y señalar la omisión en el tratamiento y abordaje de las áreas culturales que nos conciernen aquí. Pese a que Lévi-Strauss mencionó en reiteradas ocasiones su interés intelectual en las macroáreas de Mesoamérica[6] y los Andes, y en concreto por México y Perú —escribe en *Tristes trópicos*, por ejemplo: "las civilizaciones de México y Perú se comunicaron ciertamente en muchos momentos de su historia por el cabotaje a lo largo de la costa del Pacífico", y más adelante en la misma obra: "¿Habrá sido quizás en esta época [a principios del primer milenio antes de nuestra era] cuando las civilizaciones americanas comenzaron

[6] Escribe en una carta dirigida a los participantes de cierto simposio, celebrado en su honor, en México: "para un americanista, México representa el punto más sensible del Nuevo Mundo: si no el lugar donde todo comenzó, aquél en donde las culturas amerindias, de cuya unidad primordial estoy convencido, supieron realizar todas sus posibilidades y llevarlas al mayor grado de refinamiento" (Lévi-Strauss, 1986: 26; carta del 17 de noviembre de 1984). En su viaje anterior a México, en febrero de 1979, con motivo del doctorado *honoris causa* que le otorgó la UNAM, "El padre del estructuralismo dedicó sus primeras horas en tierra mexicana a un exhaustivo recorrido por el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México. Su gran interés por las culturas prehispánicas lo condujo, en los siguientes días, a recorridos arqueológicos por el Templo Mayor de Tenochtitlán, Tula, Teotihuacán y Cholula [...]. En el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM se reunió con sus colegas locales para exponer detalladamente su recién forjado concepto de *casa* y plantear la posibilidad de su aplicación en la realidad parental de Mesoamérica" (Giron, Gourio y Jáuregui, 1986: 14).

a distanciarse, asumiendo México y Perú la iniciativa y marchando a paso de gigante, mientras el resto se mantenía en una posición intermedia o se arrastraba hasta llegar a un estado semisalvaje?" (1997 [1955]: 275, 281-282)—, la gran empresa continental levistraussiana omite ambas áreas culturales así como la pluralidad de grupos etnolingüísticos que contienen. Cabría cuestionarse, ¿por qué? Las macroáreas de Mesoamérica y los Andes manifiestan tradiciones históricas documentadas tanto en fuentes indígenas precolombinas como coloniales, así como una profusa vida ritual y distintos registros sobre ciclos mitológicos complejos. Al mismo tiempo comparten formas de producción y organización similares que no podrían obviarse en un estudio totalizador del continente. La magnitud de estas áreas, su mensurabilidad en diferentes ámbitos, el volumen de materiales escritos, la importancia de ambas en aspectos como la agricultura o la domesticación, entre otros, llaman de por sí la atención acerca de esta suerte de sesgo geográfico a gran escala en el método comparativista levistraussiano. Se trata de un vacío que acarrea repercusiones tanto en el campo de la etnología americanista como en el ámbito de la etnografía regional. Coincide Neurath al señalar: "en las críticas a las *Mitológicas* no se ha enfatizado suficientemente la exclusión injustificada de Mesoamérica y Perú, los dos focos de civilización agrícola americana. Esto resulta particularmente problemático al intentar establecer los complejos rituales y mitológicos asociados a las prácticas de cultivo" (2008: 14).

Aunque el argumento que pareciese justificar la exclusión analítica de dichas áreas en un estudio englobante del continente apuntase, entre otras, a la complejidad que revisten las formaciones sociales estatales, en las que no se aventura el enfoque levistraussiano, cabría preguntarse por las culturas indígenas a pequeña escala, con elaboradas mitologías amerindias, albergadas en el interior de estas macroáreas, susceptibles tal vez de un tratamiento semejante a las de las Tierras Bajas. En suma, en las *Mitológicas* se constata una suerte de gran "laguna" geográfica americana que concierne precisamente a las dos macroregiones pluriétnicas de Mesoamérica y los Andes.

No obstante, es interesante indicar que estas áreas sí fueron consideradas en fechas recientes y de forma novedosa por un discípulo

heterodoxo, Philippe Descola (2012 [2005]), quien planteó una propuesta basada en criterios renovados y materiales etnográficos. Atendiendo a los modos de identificación y de relación de los seres humanos con otros colectivos de existentes, Descola identificó diversas sociedades mesoamericanas y andinas, provistas de formas de organización diferentes e historias particulares, con una ontología común, de tipo analogista. Este tipo de ontología se caracterizaría por la presencia de multiplicidad de entidades diversas, con campos diferenciados de actuación, que el ser humano debe coordinar y hacer dialogar por medio del ritual; la vastedad inabarcable de estos universos en los que macrocosmos y microcosmos están integrados y causalmente relacionados despierta un afán infinito de organización y clasificación, que deriva en grandes cuadros de correspondencias (2012 [2005]: 301-302). En Mesoamérica, el México central de los antiguos nahuas representaría un caso paradigmático, al que se sumarían aspectos proporcionados por la etnografía moderna de grupos como los teenek, otomíes, tzotziles o tzeltales, entre otros. En lo que respecta a los Andes, el caso chipaya constituiría una suerte de modelo que permitiría explicitar esta ontología, cuyos rasgos distintivos se hallarían presentes y compartirían toda una serie de culturas andinas: "la organización del mundo chipaya no es muy diferente de la organización de las comunidades aimaras y quechuas de Bolivia, Ecuador y Perú, ni siquiera de la del imperio inca del Tawantinsuyu. De hecho, tiene el mérito de revelar con gran nitidez las características estructurales de todo colectivo analogista" (2012 [2005]: 397-398). No obstante, de acuerdo con Descola, la distribución geográfica de los esquemas ontológicos resulta relativamente arbitraria, depende de la inclinación de los pueblos y no de la existencia de *phyla* culturales o de la difusión, por lo que cabría intuir quizá la presencia, en el seno de estas áreas, de otro tipo de estilos ontológicos —o de articulación entre ellos, o de esquemas de la práctica distintos en ciertas culturas— susceptibles de ser documentados y comparados mediante la etnografía.

Las propuestas histórico-contextuales generadas por historiadores mesoamericanistas: México mira hacia Perú

De manera independiente del método levistraussiano, a finales del siglo xx dos autores mesoamericanistas comenzaron a plantear comparaciones entre las áreas mesoamericana y andina recurriendo a enfoques teórico-metodológicos particulares. Además de sugerir métodos en que se insinúan ecos críticos respecto al enfoque estructuralista, estos autores proponen un acercamiento comparatista que, partiendo *de* Mesoamérica, se dirige *hacia* los Andes. Ambos defienden una comparación sistemática de las dos grandes áreas culturales —de culturas precolombinas concretas— centrada en tres ejes: la mitología, la cosmología y la praxis ritual.[7]

En un texto consagrado al análisis de la mitología y la cosmovisión mesoamericana, López Austin destaca varios problemas que surgen al constatar las semejanzas —¿derivadas del difusionismo o de un desarrollo paralelo?— y tratar de proponer una comparación con la región andina:

> la evaluación de las similitudes es un asunto complicado. ¿Se deben éstas a contactos entre los Andes y Mesoamérica? ¿Son paralelismos nacidos de la semejanza de las concepciones del ser humano cuando se encuentra en situaciones similares? ¿Provienen de un arcaico origen común americano y de un posterior desarrollo paralelo? ¿Nacen algunas de las prácticas y creencias tras la conquista, teniendo como fuente el pensamiento europeo? ¿Otras serán respuestas semejantes de las culturas indígenas ante la intrusión de conceptos europeos? Volvemos a muy viejas preguntas. La desgastada polémica entre el difusionismo y el paralelismo caducó antes

[7] Es interesante mencionar, aunque estos autores no se refieren a ellas, dos obras anteriores que recogen coloquios centrados en las analogías culturales e históricas entre Mesoamérica y los Andes, relativas a sus civilizaciones precolombinas: el de Collier, Rosaldo y Wirth, de 1982: *The Inca and Aztec States, 1400-1800. Anthropology and History*, y el editado por Köhler, de 1990: *Alt-Amerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel-und Südamerikas*. Referentes anteriores del establecimiento de relaciones y similitudes entre las principales culturas provistas de Estados de ambas macroáreas.

> de ser superada. Han quedado cuestiones pendientes. Más que desecharse, esta polémica debe ser replanteada con bases más sólidas y con un cuestionamiento más complejo (López Austin, 1997: 24).

El autor defiende la necesidad de repensar las razones de que existan semejanzas y diferencias, un planteamiento que va estrechamente asociado con la definición de una metodología diferente de la que se había venido utilizando en los estudios históricos (donde habían primado métodos influidos por el difusionismo y los desarrollos paralelos), y que aborda a continuación:

> hay que proponer nuevos métodos para la evaluación de las semejanzas y diferencias entre ambas tradiciones. [...] Básicamente, mi propuesta es sencilla: analizar los rasgos en sus contextos social y cosmológico, de tal manera que no sean manejados como elementos aislados, sino como partes significantes de dichos contextos [...] ya que la evaluación de los rasgos fuera de su contexto es un camino demasiado inseguro. Existe el riesgo, por una parte, de tomar como reales semejanzas que sólo lo son en apariencia y, por el contrario, no aquilatar la equivalencia de rasgos de apariencia diferente que cumplen iguales funciones en contextos cosmológicos afines. Aparte de esto, si no se toman en cuenta los contextos social y cosmológico, difícilmente se puede encontrar una razón de presencias y ausencias (López Austin, 1997: 24).

Tal planteamiento metodológico, distanciado al mismo tiempo del levistraussiano pero también del difusionismo y paralelismo, aborda la significación local y la interrelación de los fenómenos en su realidad particular antes de proceder a la comparación. Como se verá más adelante, pareciera entroncar con cierta tradición etnográfica clásica que problematiza y delimita el comparatismo buscando ejercer cierto control epistemológico. Parte de una consideración integrada de la vida social, la ritualidad y la cosmología, que rehúye la selección y desgajamiento arbitrario de los elementos sujetos a la comparación; en suma, evoca un modelo de cultura semejante al que, desde diversas perspectivas, emplea la etnografía. López Austin dirige este método a la compa-

ración histórica mesoamericana-andina. Al rechazo de "rasgos" o elementos aislados, herencia de los métodos del difusionismo y evolucionismo, se aúna la centralidad de evaluar los "contextos" —verdaderas unidades de comparación—, que implica determinarlos previamente con estudios particulares. A su vez, la consideración de los contextos socio-cosmológicos permite diferenciar las similitudes morfológicas de la identidad de funciones, explicando presencias y ausencias, parecidos y diferencias, desde una perspectiva más profunda que la que apunta a las meras semejanzas formales. [8]

Posteriormente, López Austin y el historiador peruano Luis Millones efectúan un intento comparativo en *Dioses del Norte, Dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes* (2008), donde presentan, "en forma paralela, dos síntesis apretadas del pensamiento de ambas cosmovisiones", "dos trabajos independientes [...], en los cuales cada uno de los autores desarrolla el tema de su especialidad a su manera" (2008: 11). En un estudio que consideran "aún inicial y preparatorio", señalan algunos aspectos metodológicos útiles para emprender la comparación:

> El estudio comparativo propuesto es de proporciones descomunales. La riqueza de las tradiciones mesoamericanas y andinas exige evaluación minuciosa de las fuentes, análisis profundos de cada una de las culturas

[8] En un trabajo posterior, dedicado a explorar el concepto de *paradigma* y su utilidad en el método comparativo (esta vez en el interior de Mesoamérica), López Austin insiste en la necesidad de establecer el ejercicio comparativo no a partir de "rasgos", sino de "complejos culturales", y afirma: "en muchos casos se actúa como si las culturas fuesen meras acumulaciones de concepciones y prácticas sin correlación alguna entre sí, y no sistemas en los que cada uno de los componentes se entrelaza con otros elementos culturales de manera relativamente congruente hasta integrar un cuerpo estructurado y, al mismo tiempo, dinámico. Una de las formas de contrarrestar el vicio [...] es enfocar los rasgos culturales dentro del complejo cultural del cual forman parte, de tal manera que la comparación entre dos culturas se establezca entre complejos y no entre elementos aislados. [...] el uso de *paradigmas*, entendidos como instrumentos metodológicos que pretenden ir descubriendo los componentes de un complejo y la interrelación de sus elementos [contribuiría a propiciar este ejercicio]" (López Austin, 2015: 169). Los *paradigmas* vendrían a constituir el instrumento analítico central de este tipo de estudio que contempla, como unidades de comparación, complejos culturales (pero cuyos elementos constitutivos e interrelaciones entre los mismos deben ser esclarecidas).

> particulares que las componen, estudios de su desarrollo temporal, conocimiento de las cosmovisiones de los pueblos indígenas de la actualidad [...]. Hemos abordado los temas de las cosmovisiones mesoamericana y andina como una provocación. Va dirigida a todos nuestros colegas; pero sobre todo a los jóvenes investigadores que, si aceptan el reto, ampliarán notablemente su enfoque científico (López Austin y Millones, 2008: 11).

Dos americanistas, especializados en Mesoamérica y los Andes respectivamente, expresan así la necesidad de desarrollar un planteamiento comparativo común. La iniciativa daría lugar a una serie de libros en conjunto con esta misma mirada de aunar estudios y enfoques mesoamericanistas y andinistas: algunos colectivos, bien sobre fauna fantástica (Millones y López Austin, 2013) o la figura del demonio (Millones y López Austin, 2015) en Mesoamérica y los Andes; otros de autoría conjunta y paralela, acerca de los mitos y sus temporalidades (López Austin y Millones, 2015).

Por otro lado, Broda incluye también un ensayo en el libro de Garrido Aranda *Pensar América* donde sugiere una comparación entre las ritualidades mexica e inca abordándolas desde el paisaje ritual. Define su propuesta comparatista entre Mesoamérica y los Andes en los siguientes términos:

> Desde la perspectiva mesoamericana, el material andino es sumamente interesante con referencia a los temas de la cosmovisión y la conceptualización de la naturaleza, por un lado, y por el otro con referencia a las funciones sociales y políticas de los ritos. [...] La comparación entre los cultos estatales mexica e inca, y los paisajes rituales creados por sendos imperios en sus áreas de influencia [...] también ilumina profundas semejanzas en cuanto a la concepción del mundo y los actos rituales. La combinación entre etnohistoria, arqueología y teoría antropológica nos permite reconstruir una imagen más completa del rompecabezas que constituyen las civilizaciones precolombinas (Broda, 1997: 66).

Después señala acerca del carácter no descontextualizador e integrador de su propuesta:

> ideología y cosmovisión no deben estudiarse en abstracto sino como concreciones históricas de una cultura y un entorno geográfico específicos. [...] Para entender estos fenómenos hace falta manejar una visión de conjunto que ligue los aspectos materiales con los sociales y religiosos. Partiendo de esta perspectiva holística, resulta muy interesante comparar ciertos rasgos culturales [los ritos de petición de lluvia y sacrificios de niños, las ofrendas en miniatura, el culto a los cerros, al agua, la tierra y las deidades de la tormenta y el rayo] cuya articulación necesariamente tiene que mostrar variaciones importantes entre las culturas andinas y mesoamericanas (Broda, 1997: 67).

En un trabajo posterior, y siguiendo la propuesta de Brotherston (1997) acerca de la existencia de una tradición indígena panamericana o "Tradición del Cuarto Mundo", que incluye nociones similares de espacio-tiempo, memoria política y relatos de creación en el ámbito amerindio, plantea sustentar la comparación mesoamericano-andina, no en aspectos aislados, sino en lo que designa como "una serie de complejos conceptuales claramente estructurados que son significativos para estas culturas y han mantenido sus significados a través del tiempo" (Broda, 2009: 79). Los complejos conceptuales concernirían a los ámbitos de la religión, cosmovisión y ritualidad indígena. La autora señala cuatro: "el culto a los cerros, la tierra, las cuevas y el mar y sus rituales correspondientes; el culto a la lluvia y el simbolismo de los animales acuáticos, como las serpientes; los ritos agrícolas del ciclo del maíz, íntimamente asociados con los fenómenos meteorológicos; y el estudio de las ofrendas como un componente importante de los rituales indígenas y su compleja disposición en forma de cosmogramas" (2009: 79). Dichos complejos conceptuales estructurados constituirían hilos conductores o ejes articuladores susceptibles de rastrearse histórica y etnográficamente. Además, permitirían afrontar la comparación desde una perspectiva orgánica, pues las unidades de análisis las constituyen conjuntos de elementos a los que se atribuye coherencia interna y no rasgos culturales elegidos por sus semejanzas formales. Por último, los complejos conceptuales estarían revestidos de validez y presencia diacrónica en cada una de las regiones específicas que comprende el

ejercicio comparativo.[9] Como en el caso precedente, se asiste a un intento por superar la atomización y la comparación de elementos semejantes descontextualizados que habían animado las premisas de las comparaciones difusionistas, y por plantear modelos que contemplen una mayor acotación y justificación histórica de las unidades sujetas a la comparación.

El enfoque histórico-etnográfico de Luis Millones: del Perú hacia México

De forma coincidente con los planteamientos anteriores, el andinista Luis Millones (2007, 2010) analiza en dos monografías los mundos peruanos de los muertos recurriendo, en ocasiones, al material mesoamericano. Sin pretender efectuar una comparación sistemática, utiliza a manera de contrapunto o "como telón de fondo, los estudios de religión mesoamericana, donde la información es más completa y la metodología ha sido explorada con detalle" (2007: 23). Su propósito es centrarse prioritariamente en el caso andino, y en este sentido añade, evaluando la producción y los estudios sobre los Andes: "estamos varios pasos atrás de lo que se ha logrado en Mesoamérica" (2010: 24-25). Recurriendo al cotejo de distintos tipos de fuentes históricas, pero también a registros etnográficos propios y ajenos, Millones analiza aspectos como la mortalidad infantil, los niños en los sistemas de pensamiento andino y costeño peruano, así como los cultos a la lluvia, la fertilidad y elementos geográficos con puntuales referencias mesoamericanistas en sus argumentos para iluminar o poner de relieve similitudes que sugieren quizá tradiciones amerindias compartidas, o una común influencia católica en ciertas concepciones y prácticas.

Que prólogo y epílogo de su libro de 2010 estén a cargo de mesoamericanistas contribuye a enfatizar la perspectiva comparativa en la percepción del lector, resaltando el hecho de que este estudio concer-

[9] La autora siguió este enfoque en un libro colectivo de carácter histórico comparatista (Villanueva, Broda y Sakai, 2019).

niente a los Andes mira ahora a Mesoamérica. La introducción valora el enfoque interdisciplinar de Millones que combina la antropología con la historia, las articulaciones coloniales y la inserción de las creencias en los marcos sociales, económicos y políticos. De manera interesante, Broda nota la presencia de "complejos conceptuales" en el análisis comparativo de Millones: los niños muertos o angelitos se convierten en rayos y nubes que traen la lluvia en un "asombroso paralelismo con México" y concluye que el libro constituye "una invitación a la comparación con Mesoamérica, planteando una sugerente pista de investigación" (2010: 17-18). Por su parte, el epílogo del libro, a cargo de Báez-Jorge, señala como procedimientos metodológicos destacados el acercamiento histórico de Millones al estudio de la religiosidad popular y el culto católico, junto a la reelaboración de los conceptos cristianos acerca del más allá, la idolatría, los infiernos y los demonios que aparecen analizados en sus procesos de producción social y recreación simbólica. Resumiendo el abordaje de Millones, indica: "lo que en realidad nos ofrece este ensayo es un magnífico referente teórico y factual para trazar las líneas generales de un programa de investigación comparada, ciertamente urgente para el desarrollo de los estudios en torno a los procesos que caracterizan las tradiciones culturales en Mesoamérica y en el subcontinente andino" (Báez-Jorge, 2010: 242).

Millones continuará desarrollando este procedimiento en diversas obras posteriores con temáticas andinas o de distintas culturas peruanas (por ejemplo, Millones, 2013; Millones y Mayer, 2012; Millones y Tomoeda, 2010), manteniendo diálogos tácitos con aspectos y concepciones puntuales referidos a Mesoamérica.

Un ejemplo circunscrito de comparación histórica acotada entre los Andes y Mesoamérica

En 2013, Oxford University Press publicó el libro *Lightning in the Andes and Mesoamerica: Pre-Columbian, Colonial, and Contemporary Perspectives*, de John E. Staller y Brian Stross, basado en un planteamiento metodológico comparatista entre las mencionadas áreas cultu-

rales. Se trata esta vez de un proyecto —a diferencia de los anteriores— académicamente ajeno a tales macrorregiones, emprendido por investigadores estadounidenses. Resulta interesante abordar esta obra en el marco de la discusión precedente, ya que pone de manifiesto ciertos procedimientos extendidos al adoptar el método comparativo aplicado a dichas áreas desde una perspectiva predominantemente histórica.

El libro presenta, en dos bloques, referido cada uno a un área, con un acercamiento que se define como arqueológico-histórico-etnográfico, material sobre el simbolismo del rayo en vastas zonas y multitud de grupos etnolingüísticos mesoamericanos y andinos. Como en los casos referidos, el ejercicio comparativo se basa en la yuxtaposición de enfoques de dos especialistas regionales, que presentan por separado "descripciones contextualizadas" en sus respectivas macroáreas. Éstos definen sus intereses comparativos a partir de la presumible vinculación precolombina entre ambas áreas y sus elementos compartidos, argumentando en los siguientes términos:

> El análisis comparativo de los Andes y Mesoamérica ha sido un tema recurrente desde que Kirchhoff (1968) intentó delinear las áreas culturales en América y definirlas en términos de diferentes rasgos culturales (véase también Armillas 1957, 1968). Éste ha sido un tema recurrente en parte porque dos de las áreas de "alta civilización" de América tienen mucho en común pese a las diferencias ecológicas sustanciales, y en parte porque hay ciertas pruebas, de calidad variable, de que hubo migraciones de un área a la otra. También existen pruebas de que algunos elementos, en particular ciertos alimentos cultivados, han pasado de una región a la otra (2013: 7).

A los autores les preocupa principalmente la dimensión histórica, y se preguntan si las similitudes sociales y culturales resultan de invenciones independientes o de la migración o difusión precolombina, o bien de contactos directos o indirectos en otras épocas, como la colonial. La reiteración en el estudio de términos como *aculturación* y *sincretismo* indican el énfasis tácito, como referente, en la situación mítico-ritual precolombina. De este modo, en su enfoque los documentos etnohis-

tóricos y arqueológicos cobran prioridad analítica sobre la etnografía, que, fragmentaria y extraída de fuentes diversas, conforma un recurso residual, de menor potencia, en parte subordinado a la constatación de congruencias con respecto al criterio del pasado precolombino, que se instituiría en referente de validación (véase Pitarch [2013] para la crítica de una situación análoga al abordar la etnografía en la etnología mesoamericanista). El enfoque del libro, que se plantea holístico, al final resulta predominantemente histórico.

Una objeción que se le podría hacer al estudio es si, para el tema elegido, las unidades geográficas de comparación son adecuadas. Al respecto, tratar de abarcar en su totalidad las dos áreas implica necesariamente la selección parcial de subregiones y el empleo de material histórico y etnográfico de cantidad y calidad desigual. Además, considerar como contexto de los fenómenos el conjunto de cada área cultural más que regiones provistas de diversidad interna resulta problemático en el ejercicio de la comparación. En este sentido, Staller y Stross reparan en que la acusada diversidad lingüística de Mesoamérica frente a la relativa homogeneidad lingüística andina torna problemático el ejercicio comparativo desde un punto de vista contextual. Esta situación, según los autores, incide en el localismo y diversidad de las concepciones y fenómenos rituales en torno al rayo en Mesoamérica (con cuatro familias lingüísticas separadas geográficamente), y una mayor similitud en las creencias y cultos ligados al rayo en una vasta región geográfica de Sudamérica que comprende los Andes centrales y meridionales, donde predominan el quechua y el aymara y un vocabulario común (2013: 8-10, 196-198). ¿Son, pues, cabe preguntarse, en estos términos, las unidades elegidas comparables —o pertinentes para la comparación—? ¿Puede contextualizarse la información histórica y etnográfica de manera similar en cada una de las áreas?

La consideración del estudio de estos autores permite reflexionar sobre las potencialidades analíticas de desarrollar investigaciones etnográficas regionales a menor escala y trabajar con una definición de los contextos y los fenómenos más restringida y basada en complejos mítico-rituales y datos de primera mano. Esto abriría también la posibilidad de detectar lógicas culturales que quizá han pasado desaperci-

bidas hasta ahora por no figurar explicitadas en las fuentes históricas o haber sido objeto de escasa atención etnográfica en regiones específicas. Cierta autonomía explicativa de la etnografía, centrada en la lógica interna de los datos de campo y en el examen de las categorías y prácticas nativas, tornaría quizá más creativa y propositiva la investigación (véase, por ejemplo, Molinié, 2005).

¿Pero qué procedimientos emplear en trabajo de campo al definir una etnografía comparatista? Reflexiones metodológicas sobre el investigador y la etnografía desde la antropología

Tras efectuar una breve revisión de las propuestas comparatistas planteadas desde la disciplina histórica, surge ahora un problema importante: ¿cómo proceder desde la etnografía? ¿Cómo establecer un diseño de investigación adecuado a una propuesta comparatista basada en el trabajo de campo? ¿Qué tipo de unidades de análisis o comparación son pertinentes, qué concreciones o acotaciones de región, cuáles son los propósitos centrales que persigue la comparación?[10] ¿Cómo plantear en el interior de vastas macroáreas como Mesoamérica y los Andes el manejo concreto de información y material etnográfico que manifieste cierto grado de coherencia o delimitación en sí mismo y, a la vez, resulte viable en términos comparativos? Partiendo de la revisión de distintas propuestas teóricas y discusiones de la literatura y la teoría antropológica, reflexionaremos acerca de algunos planteamientos sobre los problemas y posibles vías para desarrollar una metodología etnográfica transregional comparativa.

Comencemos con un aspecto básico, al que ya se refería hace décadas Radcliffe-Brown (1975 [1958]): la siempre cuestionable legitimidad

[10] En los últimos años, los trabajos metodológicos sobre antropología y comparación no son abundantes; en el contexto español destaca el libro de González Echevarría (1991), quien plantea un panorama de distintos enfoques clásicos en la historia de la antropología; en el contexto estadounidense se encuentra la obra, reflexiva y a la que nos referiremos más adelante, editada por Gingrich y Fox (2002).

de las interpretaciones que el antropólogo extrae de los materiales recogidos por otros.[11] Aunque con frecuencia se acepta que las comparaciones partan del registro del etnógrafo y que las referencias a otros lugares se hagan con materiales ajenos (véase, por ejemplo, Evans Pritchard [2006 [1962]: 53-80]) —y aquí entrarían también varias de las propuestas sobre comparaciones examinadas en los apartados previos—, en etnografía este modo de proceder resulta con frecuencia problemático. En un primer momento, surgiría la inquietud: ¿Cómo evaluar la pertinencia o calidad y cómo manejar adecuadamente esta información que procede de otros autores? No obstante, y desde una perspectiva que aborde la etnografía no únicamente como una metodología, sino como una heurística productora de conocimiento o de teoría (de teoría etnográfica), el problema se revela más profundo, consustancial a la propia lógica de la investigación etnográfica: dado que los datos no simplemente se "recogen" sino que se "producen" a partir de las preguntas, prácticas y dinámicas del investigador en campo, así como mediante el prisma teórico y el diseño de investigación previo que después, sobre el terreno, tiende a modificarse y reconfigurarse a veces plásticamente, resulta improbable que tal proceso etnográfico responda punto por punto al un investigador distinto que trabajó en otro área cultural con un proyecto y un enfoque que, sólo después, y a partir de la búsqueda de convergencia, resulta (persigue resultar) coincidente o paralelo.[12]

Además, la práctica etnográfica comprende en sí misma multiplicidad de métodos, técnicas, enfoques y planteamientos heurísticos. Cuando se comparan, por ejemplo —recurriendo a la tradición francesa clásica—, el *Méthode de l'Ethnographie* de Marcel Griaule publicado en 1957 con el *Manuel d'Etnographie* de Marcel Mauss, que vio la luz en 1967, no es posible dejar de notar importantes divergencias, no sólo en métodos sino en la misma concepción de la etnografía. Pero si se revisan obras como el *Notes and Queries* (1971 [1892]) británico,

[11] Radcliffe-Brown se refería a registros efectuados por sujetos que no eran antropólogos, como viajeros o misioneros, pero la afirmación podría tal vez extenderse, con más afinación, a materiales recopilados mediante enfoques y premisas diferentes.

[12] No obstante, existen casos destacables de trayectorias y enfoques convergentes, como el de Galinier y Molinié (2013 [2006]) al que nos referiremos más adelante.

cuya última edición data de 1949, o los volúmenes, más recientes y pertenecientes a la tradición estadounidense, *Etnography, Principles in Practice* de Hammersley y Atkinson (con varias reediciones a partir de 1983), *Cross-Cultural Research Methods*, de Ember y Ember (2001), o *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, de Bernard (2011), la pluralidad de perspectivas etnográficas resulta asombrosa. No es posible ignorar la variedad de procedimientos y concepciones englobados bajo el término de etnografía y la manera en que esta metodología ha evolucionado históricamente. Curándose en salud, y evitando una definición rígida de etnografía, Hammersley y Atkinson indican: "Entendemos el término como una referencia que alude principalmente a un método o conjunto de métodos" (2005 [1983]: 15). El panorama se complica a su vez cuando reconocemos que la práctica y el resultado de la etnografía dependen también estrechamente de las inclinaciones, formación, filiación teórica, posición política, género y hasta de la personalidad del propio observador (por citar sólo algunos factores, véanse Ferrándiz, 2020 [2011]; Sheper-Hughes, 1997; Rabinow, 1992 [1977]; Shostak, 1987; Lorente, 2013a, entre otros). Entonces, si se procede de la forma citada —es decir, recurriendo a materiales ajenos reunidos por otro investigador para establecer la comparación etnográfica— no podremos saber con certeza si las semejanzas o diferencias que extraemos del material ajeno al compararlo con el propio son por entero empíricas, por así decir, o resultado más bien de las diferencias de enfoque o procedimientos (diseño de la investigación, definición del contexto o región, problema de estudio, preguntas teóricas, permanencia en campo, dominio de la lengua, etc.) adoptados por otros autores en otras áreas. En consecuencia, y desde esta perspectiva, la investigación —lo ahondaremos más adelante— debería ser realizada por un mismo investigador, entendida como un proyecto integral. Pero incluso este proceder no aseguraría por completo la eficiencia epistemológica, por así decir, del proceso. El propio investigador siempre es susceptible de incurrir en proyección o imposición y, en este sentido, algunos antropólogos han acudido precisamente al empleo de la comparación etnográfica como un instrumento reflexivo de "control metodológico" (en el sentido clásico de

Lewis, 1975 [1953]) y de cuestionamiento de la representación o imagen del grupo cultural estudiado, construida a lo largo de muchos años de trabajo, para cerciorarse de que no se trataba de una proyección de su propia perspectiva lo que estaban "documentando" en campo y su personal caracterización la que sobreponían a cierta cultura o población indígena.[13] Un interesante ejemplo de este procedimiento, en el contexto de la etnología mesoamericanista, lo brinda Jacques Galinier, quien explica el propósito de realizar un segundo trabajo de campo con fines comparativos (1987b, 1997),[14] abordando, contrastadamente, otra región perteneciente a un área cultural diferente:

> Una de las razones que me condujeron a emprender una investigación entre los o'odham [o pápagos] del desierto de Sonora era que tenía un sentimiento de *huis clos*, a puerta cerrada, como si mi historia personal se confundiera con la de los otomíes. Fue una revelación y una confirmación que los o'odham manejan otros vectores culturales, pertenecen a un universo de pensamiento radical diferente, el del *Southwest*, de Aridoamérica. Si entre los o'odham funciona el código sexual como uno más entre otros, no existe en el desierto esta erotización masiva del cosmos y tan explícita como la que se verifica entre los otomíes. Pude regresar a la Sierra Madre con la convicción de que el reto otomí, tal como lo demuestra un sinnúmero de datos tanto rituales como exegéticos, no es una ficción del observador (Galinier, 2009: 12-13).

Así pues, la comparación etnográfica emprendida por un mismo investigador constituye en sí misma un ejercicio reflexivo de revisión de sus propios postulados, asunciones, y un cuestionamiento crítico de su metodología, al enfrentarla con los datos de campo empíricos, los temas y los contextos de una experiencia y una situación etnográfica

13 Es interesante constatar que Evans-Pritchard ya había advertido sobre ello ("se recomienda el estudio de otra sociedad para evitar el peligro de pensar en términos de una sociedad única") en su obra *Social Anthropology* (1957 [1951]).

14 El estudio de Galinier sobre los otomíes orientales se recoge, junto a otras, en dos obras clásicas (1987a, 1991), que constituyen, en particular la segunda, el referente de la comparación con los o'odham.

distinta de la original. La comparación etnográfica se instituye así no sólo como un *fin* académico, sino también como un *medio*: conforma una puesta a prueba de amplitud panorámica y un cuestionamiento tanto teórico como metodológico o epistemológico profundo del proceder individual.

En consecuencia, este argumento constituiría también el envés o la contraparte de la necesidad de que sea el mismo investigador quien realice el ejercicio de comparación etnográfica, dado que tal ejercicio brinda, al mismo tiempo, y recíprocamente, la posibilidad de reflexionar sobre la temática abordada en cada área y los contextos, así como sobre los efectos de su metodología y de su enfoque sobre la investigación.

De las comparaciones intrarregionales a las transculturales con una perspectiva microrregional

En este sentido, concentrémonos en dos de los aspectos tal vez principales del proceder metodológico a la hora de establecer comparaciones, indisolubles entre sí —el de la unidad de análisis o "contexto" y el de la clase de fenómenos que se van a comparar—, y discutamos una serie de concepciones de distintos autores que han teorizado y reflexionado sobre el ejercicio comparatista, buscando recuperar e integrar aspectos de propuestas comparatistas anteriores de la disciplina y adecuarlas a una problemática de estudio específica (véase Strathern, 2002: 17; Kuper, 2002: 162).

De acuerdo con Strathern, los métodos comparatistas más conocidos —las corrientes decimonónicas en pos de leyes generales y las comparaciones estadísticas y universalistas del siglo XX— incidieron a la vez en la mala fama de la comparación y en eclipsar multiplicidad de métodos menores y un espectro heterogéneo de estrategias de mediano alcance (Strathern, 2002: 13). Parte del rechazo por la metodología comparativa se vincula con su percepción como un método monolítico, rígido, asociado con la ciencia dura, así como con la idea de un recurso anticuado ligado con la producción de metanarrativas obsoletas (Fox y Gingrich, 2002: 1). Evolucionistas y difusionistas del siglo XIX, y las

corrientes universalistas de mediados del siglo XX, como el enfoque holocultural de G. P. Murdock (1957) —los *Human Relations Area Files* (HRAF)—, el recurso de los neo-evolucionistas y la metodología del estructuralismo levistraussiano, se asociaban con las grandes teorías de su tiempo. Fox y Gingrich (2002: 4, 6, 19) proponen combatir el escepticismo hacia este método desplazando la mirada desde las orientaciones teóricas de las corrientes comparatistas dominantes a la variedad de los enfoques alternativos y subalternos, cuyos aspectos empíricos y conceptuales podrían resultar hoy aplicables al desarrollo de metodologías comparativas de mediano alcance. ¿Sería factible, reflexionamos nosotros, recorrer inversamente tal camino y de este tipo de comparaciones menores avanzar, críticamente, y conservando el carácter acotado del ejercicio etnográfico, hacia (al menos geográficamente) un tipo de comparación transcultural mayor?

Entre los enfoques alternativos o subalternos, cualitativos y no universalistas, al margen de las grandes metanarrativas, destacan aquéllos que se han abocado a las comparaciones regionales o, dicho con mayor precisión, intrarregionales. Éstas han sido realizadas desde el origen de la disciplina —cabría referir por ejemplo el ensayo sobre "El archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico", de Josselin de Jong (1983 [1935])—, y en su vertiente más clásica podrían ser caracterizadas por un interés centrado en la constatación de similitudes y diferencias en el seno de un territorio adscrito a un área cultural, con poblaciones provistas de cierta homogeneidad lingüística, cultural, histórica, etc., pero también de cierto grado de diversidad.[15] Según Adam Kuper (2002), el aumento en el medio académico de las investigaciones etnográficas y de la realización de trabajo de campo entre los antropólogos contemporáneos los ha convertido en especialistas regionales. Este hecho facilitaría la recuperación crítica de la metodología correspondiente a las comparaciones regionales, con la condición de ser conscientes de las limitaciones de sus recursos, la relatividad de su ámbito de aplicación y la inextricable vinculación entre la teoría y el contexto; en suma,

[15] Puede verse un análisis de distintos enfoques comparativos cualitativos y a menor escala en la obra de Holy (1987), quien en su momento reivindicó esta metodología.

Kuper plantea someterlas a un escrutinio metodológico, epistemológico y a una recontextualización (véase también Désveaux, 2002).

En este sentido, pensamos, es posible que uno de los ejemplos cuya revisión y reformulación resulte de mayor fecundidad etnográfica —y cuya propuesta ha sido sometida por diversos autores a reconsideraciones y reelaboraciones analíticas—[16] sea la de Fred Eggan. Eggan planteó el que denominó como "método de la comparación controlada" en su clásico artículo "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison" (1954). Su propuesta partía del escepticismo por las comparaciones universalistas y a gran escala de Radcliffe-Brown,[17] que abordando instituciones de culturas diversas buscaban leyes generales de la estructura social (Eggan, 1988 [1954]: 184-185). Eggan plantea recurrir a regiones de cultura relativamente homogénea o trabajar dentro de tipos sociales o culturales, y utilizar el método comparativo a menor escala y con el máximo control posible de los factores históricos o ecológicos, buscando evitar la abstracción excesiva y desarrollar teorías más acotadas (1988 [1954]: 185).[18] Retomaba nociones del funcionalismo británico —como integración y estructura social—, pero las recon-

[16] Incluyendo alusiones críticas como las de Viveiros de Castro (2004), quien, como veremos más adelante, juega con el título del artículo de Eggan al plantear el propósito principal de la antropología como campo de la traducción cultural entre antropologías, y se refiere en consecuencia a una metodología de "equivocaciones controladas".

[17] Radcliffe-Brown propuso también un método comparativo refinado: consideró que las escuelas anteriores —el evolucionismo de Morgan y Tylor, y el difusionismo—, a las que él denominaba peyorativamente *etnología*, poseían un carácter especulativo, empleaban la reconstrucción histórica elaborando conjeturas sobre los orígenes, estaban interesadas en el análisis del desarrollo y los cambios culturales y usaban el método comparativo *diacrónico*, es decir, relacionando elementos culturales aislados —ya fuesen *rasgos culturales* o *survivals*— pertenecientes a grupos diversos y épocas históricas distantes, lo que ofrecía una imagen atomizada de la cultura. Frente a ellos, Radcliffe-Brown planteó adoptar el método inductivo de las ciencias naturales y emplear la comparación —ya no entre elementos fragmentados sino entre *sistemas sociales totales*— y la generalización en busca de leyes generales. En esta búsqueda fue riguroso a la hora de establecer contextos temáticos a los que debía ceñirse la comparación y consideró a las sociedades como sistemas integrados. Aunque eminentemente empírico, defendió el uso de documentos históricos siempre que éstos pudieran constatarse y validarse, y los consideró como un apoyo a la etnografía (véase *El método de la antropología social* [1975]).

[18] "It has seemed natural to utilice regions on relatively homogeneous culture or to work within social or cultural types, and to further control the ecology and the historical factors so far at it is possible" (Eggan, 1954: 747).

ciliaba con aspectos del método histórico boasiano —la propuesta de estudiar procesos concretos de desarrollo cultural a nivel regional y en una única área cultural—, que se autodefinía, en su particularismo, por oposición al método comparativo, concebido universalista y nomotético (Boas, 1896). Eggan consideraba, pues, variaciones en la estructura social dentro de una región cultural relativamente homogénea e integrada, explicando las transformaciones y diferencias internas principalmente en términos de factores históricos, sociológicos y ecológicos; como fuentes acudía tanto al trabajo etnográfico en la región como a vestigios arqueológicos y documentos históricos.[19]

La tradición inaugurada por Eggan, dirigida a controlar la abstracción y manejar teorías de rango medio, puede rastrearse en diferentes trabajos etnográficos coetáneos y contemporáneos. Eggan pone como ejemplo el estudio de Redfield en Yucatán (1941) y destaca su metodología "controlada" (1988 [1954]: 198). Más recientemente el método se ha sometido a una mayor complejización y refinamiento: hay una mayor tendencia a explicitar y contextualizar los procesos históricos, las relaciones entre grupos o la complejidad de las fronteras de las unidades comparadas, y a repensar los conceptos. André Gingrich (2002), por ejemplo, aplica facetas del método de Eggan al estudio histórico de dos imperios, uno asiático y otro europeo, de principios del siglo xx en el marco de la globalización. Retoma la selección de casos limitados para ser comparados en condiciones precisas —el "control"— y el rango medio, pero trasciende la región y la visión "micro" de las variaciones internas. Abarca casos históricos distantes y de grandes dimensiones diseñando una metodología flexible y autoreflexiva a la que denomina "controlled macrocomparision".

Dada su versatilidad, cabría inquirir la posibilidad de aplicar aspectos micro-regionales del enfoque de Eggan en comparaciones de

[19] Eggan puso en práctica sus comparaciones controladas en la obra *Social Organization of the Western Pueblos* (1971 [1950]), en la que estudió sistemas de parentesco y patrones de subsistencia de cinco grupos de las llanuras. La comparación, concluyó, permitió captar las "variaciones" históricas de los diferentes tipos de parentesco de los indios Pueblo del Oeste como transformaciones de un tipo original, una estructura social común, y en el seno de un sistema regional (Eggan, 1971 [1950]: 1-14, 325-326). Sus misiones de trabajo etnográfico comprendieron de 1932 a 1940.

tipo transcultural, que comprendan por ejemplo regiones de dos áreas culturales. El propio Eggan no es ajeno a esta posibilidad, y sugiere lo fructífero de realizar comparaciones de sistemas y tipos sociales similares "en diferentes regiones del mundo" (hallados con estudios comparativos regionales previos) para captar la "esencia" de estos tipos y sistemas y la razón de sus variaciones (1988 [1954]: 185-198). Este programa, de corte taxonómico y nomotético, con sus aprioris funcionalistas acerca de lo que es la cultura y la dinámica social, sus conceptos analíticos y metodología característica, resulta hoy, es obvio, epistemológicamente cuestionable y anacrónico.

No obstante, la posibilidad de aplicar transculturalmente aspectos del modelo de Eggan podría ser repensada y efectuada desde otra perspectiva y con propósitos distintos, y combinarse con estrategias heurísticas de otros autores que han abordado una metodología cercana a la etnografía en sus comparaciones transculturales. Cabría retomar una concepción, planteada tal vez en otros términos, del control de las unidades y condiciones de la comparación, la noción de pequeña escala regional, los aspectos cualitativos y de mediano alcance, y adoptar la perspectiva etnográfica al determinar los criterios y los contextos adecuados para comparar aspectos como expresiones culturales locales (complejos cosmológicos u ontologías y su relación con determinadas praxis rituales, por ejemplo) mediante casos etnográficos precisos, asumiendo un cariz más particularista y descriptivo y una menor escala de generalización. Recordemos, por ejemplo, para completar la revisión de este enfoque, que Marcel Mauss hablaba en su *Ensayo sobre el don* del empleo de un "método comparativo concreto" que implicaba "estudiar el tema en lugares determinados y elegidos", y abordar "términos y nociones" nativos relacionados con el fenómeno estudiado y que permitieran captar las concepciones de la propia sociedad, a la hora de contextualizar los aspectos comparados en marcos descritos "en su integridad" (Mauss, 1979 [1923-1924]: 158). Escribe: "hemos estudiado el tema en lugares determinados y elegidos: Polinesia, Melanesia, Noroeste americano, así como algunos derechos fundamentales [de las sociedades clásicas de Occidente]. [...] Cada estudio nos ha conducido a un sistema que nos hemos ocupado de describir [...] en su integridad;

renunciando [...] a una comparación constante donde todo se mezcla y donde las instituciones pierden su carácter local y los documentos su valor" (1979 [1923-1924]: 158). Aunque Mauss no practicó la etnografía, su propuesta se reconcilia bien con las "comparaciones controladas", contribuyendo a configurar el enfoque que desarrollamos aquí.

Una tercera propuesta comparativa transcultural, ahora de corte etnográfico, la del etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss, ofrece aspectos que podrían integrarse selectivamente con ciertos planteamientos metodológicos de Eggan (y Mauss). Preuss habla de comparar "complejos míticos" entre contextos culturales regionales determinados (se refiere a subregiones de Mesoamérica y Norteamérica), partiendo de registros etnográficos exhaustivos de cada uno de los complejos. Se debe, indica, "profundizar en los estudios que posibiliten reflexionar sobre la coherencia causal interior a cada cultura. De cierta manera se trata de obtener una especie de pintura clásica, valorada en su autonomía, como un fin en sí misma", que, considerando particularidades y contextos, podría ser puesta en relación con la de otra cultura específica (Preuss, 1937: 351, en Alcocer, 2008: 35). Mediante la comparación, Preuss plantea la existencia de "paradigmas culturales americanos", definidos principalmente en términos de motivos míticos, simbólicos y rituales compartidos por diferentes regiones culturales. Un aspecto central es que, aunque el autor sugiere la existencia de parentesco cultural entre los grupos estudiados, "en sus textos queda claro que la existencia de relaciones históricas comprobadas no es un requisito indispensable al plantear comparaciones" (Alcocer, 2008: 36). En cierto modo, este planteamiento comparativo nos recuerda el ejercicio etnográfico transcultural ya mencionado, emprendido por Galinier, en el que las microrregiones otomí y o'odham, situadas en dos áreas culturales distintas (Mesoamérica y Aridoamérica, respectivamente) y sin clara relación histórica entre sí, eran sometidas a una comparación mediante estudios de caso, que permitía ahora revelar, no ya similitudes o "paradigmas culturales americanos" compartidos, sino más bien diferencias significativas: "un universo de pensamiento radical diferente [...], no existe en el desierto esta erotización masiva del cosmos y tan explícita como la que se verifica entre los otomíes" (Galinier, 2009: 12-13).

En este sentido, pareciera, siguiendo a Kuper (2002: 145), que siempre ha existido una tentación de combinar el enfoque de área cultural y el conocimiento regional con una perspectiva transcultural. Pero existen diferencias evidentes de método y preocupaciones entre ambas modalidades; una de las más notorias, tal vez, que las comparaciones transculturales necesitan definir los fenómenos en términos culturalmente neutros o de índole más "abstracta", y las comparaciones regionales recurren en ocasiones a concepciones locales. ¿Resulta entonces viable o legítimo movilizar categorías nativas o nociones *emic* complejas en las comparaciones transculturales?, sería nuestra pregunta. El argumento de Kuper es que ambos tipos de comparación afrontan problemas similares, y no se excluyen mutuamente; un requisito para combinarlas metodológicamente es "historizar la comparación", es decir, poner en cuestión el proceso por el cual han sido construidas las categorías con que se trabaja (2002: 162). Esta perspectiva crítica y autorreflexiva en la construcción de conceptos o la adopción como categorías analíticas de nociones etnográficas —podríamos pensar aquí en concepciones sobre la persona, etnoteorías específicas o un tipo de lógica ritual concreta designada con un término nativo—, debería ser doblemente aplicada en ambas regiones y problematizadas las categorías con fines comparativos —volvamos, como ejemplo, una vez más, al código de la erotización del cosmos planteado por Galinier.

Al mismo tiempo, un problema central en las comparaciones regionales y transculturales lo constituye la noción de *contexto*, que atañe a la totalidad de las facetas del procedimiento de investigación, desde la realización del trabajo de campo en las comparaciones empíricas hasta la definición del problema, las unidades de análisis y la selección y sistematización de los criterios comparativos. Al revisar la literatura de estudios antropológicos comparatistas, se percibe que esta cuestión ha ganado centralidad en las discusiones metodológicas contemporáneas y se sitúa hoy en el centro mismo del debate (Strathern, 2004 [1991]). Por ejemplo, Fox y Gingrich indican la necesidad de conciliar la abstracción inherente a las comparaciones sistemáticas con el análisis de los contextos empíricos particulares que conservan la riqueza etnográfica de los fenómenos estudiados. Designan "teorizar los contextos" a la

teorización reflexiva de los distintos contextos a partir de los cuales se elabora la abstracción, y a la necesidad de mantener su especificidad y conservar el grano fino durante la comparación (2002: 11-12, 21). Por su parte, Melhuus va más allá y vincula la noción misma de contexto con aquello que se compara:

> We are not comparing objects, names of things or essences but meanings, ways of constructing relationships between objects, persons, situations, events. Because similarities or differences are not given in the things themselves but in the ways they are contextualized, i.e. in the relations of which they form a part, we must compare frameworks, processes of meaning construction, structures of discourses. The emphasis is on signification and making distinctions, and how this are perceived. In other words, what we compare are the *contexts*, or circuits of meanings, which create a certain coherence (Melhuus, 2002: 82).[20]

Así, "desarrollar una teoría del contexto es a la vez desarrollar un método comparativo" (2002: 86). Este planteamiento acerca de los contextos proporciona una metodología etnográfica útil susceptible de ser adoptada en las comparaciones microrregionales dentro de áreas mayores, a la hora de definir tanto el fenómeno estudiado como su delimitación. Distinguir el contexto significativo de un fenómeno está en relación directa con el tipo de datos obtenidos; a su vez, el significado específico de estos datos, generado por los contextos, así como sus interrelaciones, constituye parte importante de la comparación. Está también la tensión metodológica existente entre los temas de investigación y los contextos (dependientes asimismo del tipo de lugar o ámbito donde se realiza trabajo de campo). Así, puede ocurrir que los contextos locales contribuyan en ciertos casos a definir los temas —es decir, que los temas

[20] "No estamos comparando objetos, nombres de cosas o esencias, sino significados, formas de construir relaciones entre objetos, personas, situaciones, eventos. Dado que las semejanzas o diferencias no se dan en las cosas mismas sino en las maneras en que se contextualizan, es decir, en las relaciones de las que forman parte, debemos comparar marcos (*frameworks*), procesos de construcción de significado, estructuras de discursos. El énfasis reside en la significación y en hacer distinciones, y en cómo éstas son percibidas. En otras palabras, lo que comparamos son los *contextos*, o circuitos de significados, que crean una cierta coherencia".

emerjan de la confluencia local de relaciones y la articulación de significados—, o que suceda al contrario y que sean los temas los que rijan la definición de los contextos. Ambas modalidades son susceptibles de converger (y de ser explicadas y comparadas analíticamente) en un mismo ejercicio de comparación. Melhuus (2002: 87) señala también una diferencia metodológicamente útil en torno de los contextos tal y como son, pensamos, configurados en el ejercicio etnográfico: distinguir entre el contexto que producen los mismos actores sociales y el que construye el antropólogo para hacer significativo un fenómeno; generalmente, éste parte de los contextos *emic*, que adquirirían primacía, pero los confronta y hace visibles para generar un mayor universo de sentido.

Aprovechar el conocimiento etnográfico de distintos tipos de contextos surgido de la experiencia regional de los antropólogos mesoamericanistas o andinistas, con una serie de temáticas —complejos cosmológicos, categorías indígenas, nociones locales, etnoteorías, configuraciones de prácticas rituales— largamente estudiadas, que permite aventurar la conceptualización de contextos-fenómenos de sentido comparable en cierta subregión del otro área cultural, teniendo presentes los haces de relaciones y prácticas en torno a ellos, con el propósito de problematizarlos y manejar cierta delimitación y supervisión de la investigación, se presenta como una posible vía metodológica para emprender, pensamos, ejercicios etnográficos comparativos entre microrregiones delimitadas en el seno de las vastas macroáreas de Mesoamérica y los Andes. La comparación, planteada epistemológicamente de acuerdo con una metodología de carácter etnográfico, y sustentada en el trabajo de campo, conducida por un mismo investigador que conceptualiza la experiencia, vivida previamente, de crear teoría etnográfica, plantea la posibilidad de integración de la segunda área como un proyecto de índole convergente, con ramificaciones durante el proceso, y no como una yuxtaposición justificada a posteriori.

Explorando unidades temáticas, ejes o complejos conceptuales y teorías indígenas con propósitos comparativos

Una posible vía para conceptualizar contextos etnográficos es dilucidar qué fenómenos resultan significativos desde la perspectiva de las culturas estudiadas y se insinúan a la vez como potentes o fructíferos para la discusión teórica. Tomaremos como ejemplo de estos "contextos", como ya han sido definidos, la descripción de propuestas etnográficas —concepciones indígenas inferidas y sistematizadas a partir del análisis de las nociones y prácticas durante largas estancias de trabajo de campo—, que podrían tal vez ilustrar el tipo de fenómenos susceptibles de constituir el centro de comparaciones transculturales acotadas y a pequeña escala. Nos concentramos en acercamientos localmente circunscritos de cuatro autores que, sin proponerse realizar comparaciones etnográficas, brindan propuestas, desde una de las macroáreas referidas, que podrían suscitar el punto de partida de un diseño de investigación comparatista. Abordamos así cuatro conceptualizaciones de "contexto", dos concernientes a Mesoamérica (específicamente a México) y dos a la macrorregión[21] andina (referidas a Perú y a Bolivia, respectivamente). Expuestos de manera sucinta, trataremos de mostrar cómo, puestos en relación, estos acercamientos etnográficos se interpenetran en gran medida; cabría insinuar que despiertan ecos unos en otros y establecen cierto diálogo transcultural, apuntando a posibles marcos comparatistas.

Comenzaremos por México y el primer ejemplo. En su investigación etnográfica sobre la ritualidad de los tlapanecos de la Montaña de Guerrero, Dehouve se cuestiona: ¿qué aspectos de la cultura indígena integran complejos susceptibles de ser estudiados articuladamente y permiten a su vez iluminar el sentido de otros? Dehouve considera no recurrir a rasgos aislados sino a configuraciones significativas de elementos que mantienen, en términos indígenas, relación entre sí, a las que denomina "unidades temáticas". Se trata de complejos orgánica-

[21] En este capítulo se emplean los términos macroárea y macrorregión como sinónimos.

mente integrados de conceptos y prácticas, productos culturales indígenas con estabilidad histórica, cuyo estudio permitiría atestiguar la continuidad precolombina de ciertos elementos y la adopción, creativa, de aspectos nuevos en el marco de la "unidad". Indica la autora:

> Para evitar tal riesgo [el considerar elementos aislados], conviene buscar la continuidad en las "unidades temáticas", consideradas como conjuntos de elementos y conceptos, cuyo rastro se sigue en sus momentos históricos sucesivos [...]. Más que rasgos culturales relacionados o agrupados en conjuntos, es preciso buscar los principios estructurales de funcionamiento social que reglamentan los modos de actuar y de pensar. He propuesto ver en la unidad de los campos político y religioso en las poblaciones indígenas un principio de este tipo [...]. En efecto, [a la hora de investigar las unidades temáticas] una ventaja de la noción de *principio* reside en su carácter dinámico. La continuidad se expresa [no en los elementos propiamente dichos sino] en las reglas, las cuales debe descubrir el investigador y rigen la supervivencia de ciertos rasgos y la adopción de varios otros al mismo tiempo (Dehouve, 2007: 25-29).

Las "unidades temáticas" constituirían unidades de análisis capaces de ser dilucidadas en el ejercicio etnográfico; representarían una suerte de complejos *emic* provistos de continuidad temporal más allá de la apariencia de los rasgos formales constitutivos. Una lógica o "principio estructural subyacente" regiría la continuidad dinámica de estas unidades a lo largo de la historia, marcando modos de pensar y actuar, definidos por reglas indígenas (como, por ejemplo, la no separabilidad de los ámbitos político y religioso). La labor etnográfica se dirigiría a iluminar los principios esclarecedores, a la vez, de la unidad, su dinámica y sus márgenes de transformación. En suma: formas cambiantes, lógicas subyacentes e identificables de carácter diacrónico.

Dehouve ofrece un ejemplo preciso de unidad temática: el "complejo Tlaloc", que vincula nociones sobre la entidad tutelar de la lluvia, el cerro y los animales —*Ajku* entre los tlapanecos— y sus prácticas rituales, con una clara profundidad histórica. El complejo Tlaloc logró asimilar a un personaje foráneo y de origen católico —San Marcos— en la unidad,

pues el campo semántico al que se adscribe el santo (la asociación con la lluvia) y las fechas rituales del calendario (su celebración responde a elementos pluviales) resultaban coincidentes con ella. *Ajku*-San Marcos preside hoy el complejo Tlaloc, un tipo de unidad temática mítico-ritual, provista de continuidad y transformación, rastreable etnográficamente.

En la investigación etnográfica de una "unidad temática", indica Dehouve, al antropólogo le corresponde "descubrir, en la sociedad que estudia, el contexto y los principios" (2007: 32). El método incorpora tanto el registro de formas rituales como de discursos y exégesis nativos, junto a fuentes documentales.

Un valor añadido de su metodología es que las unidades temáticas ofrecen a menudo teorías indígenas, concepciones nativas, *emic*, pero permiten también al mismo tiempo conceptualizarlas y establecer discusiones teóricas relevantes para los paradigmas etnológicos de medio o largo alcance. Como se desprende de sus reflexiones, estas unidades temáticas —tanto el concepto en sí como el ejemplo del complejo Tlaloc— son, consideramos, susceptibles de ser comparadas transculturalmente mediante la etnografía (cabría inferir que no únicamente dentro el área mesoamericana, sino incluso en contextos semejantes de la región andina). Un tipo de unidad temática que pareciera proclive a la comparación transcultural la conforma lo que la autora denominó como "depósito ritual",[22] que Dehouve definió principalmente para Mesoamérica, pero sugirió su presencia andina: "un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas, generalmente acompañado por el sacrificio de animales o de hombres y/o del don de la comida" (Dehouve, en este volumen)—, del que nosotros mismos hemos estudiado etnográficamente variaciones indígenas contemporáneas tanto entre los nahuas de Texcoco, en Mesoamérica (Lorente, 2008, 2016), como entre los quechuas del Sur del Perú (Lorente, 2010c, 2017).

[22] "Varias personas se han reunido en un espacio sagrado, depositan en el suelo una multitud de objetos ceremoniales de distinta clase, añaden flores, sacrifican un animal y exponen comida preparada, frutos y bebidas. Luego, abandonan o entierran el montón así realizado. Propongo llamar a este acto el *depósito ritual* o *ceremonial* y considerar que es una práctica religiosa esencial entre los indígenas de México y América Central que pertenecen al área cultural mesoamericana" (Dehouve, 2007: 15; véase también, para un análisis detallado de esta concepción, Dehouve, 2016).

El segundo ejemplo, congruente con la propuesta anterior, atañe a los estudios de Catharine Good sobre los nahuas de río Balsas, en Guerrero. La autora acuña el concepto de "ejes conceptuales" para definir una serie de lineamientos rectores de la cultura nahua local, que rigen la configuración nativa de distintas concepciones y prácticas principales de este grupo indígenas. Dichos ejes, rastreables en el trabajo de campo etnográfico, englobarían: "1) un concepto muy complejo de *trabajo* o *tequitl*; 2) las relaciones de *intercambio* y *reciprocidad* que fundamentan la cosmología y la organización social; 3) un concepto de *fuerza* o *energía vital* que circula; 4) una clara conciencia de la *continuidad histórica* colectiva" (2005: 87). Estos ejes se encontrarían presentes en la definición, en términos nahuas, de toda una serie de ámbitos de la vida social, y constituirían su lógica cultural subyacente, distinguible a lo largo de procesos históricos, manifestando continuidades culturales. Los ejes subyacen, sostiene Good, a distintas concepciones indígenas, como la noción nahua de persona, la formación de grupos domésticos y los vínculos de parentesco, la constitución de las comunidades y de la región, la concepción de los objetos, del funcionamiento del mundo "natural" y de otras entidades que podrían considerarse como no humanas. Escribe la autora:

> En su modelo fenomenológico, el trabajo de una persona siempre beneficia a otra —no a uno mismo— y cada persona trabaja "junto" con otras, nunca sola; las "personas" no son simplemente los seres humanos, participan en el "trabajo" los santos, los difuntos, los lugares destacados del paisaje, las plantas y los aires. Compartir los beneficios del esfuerzo de uno por medio del trabajo físico, los conocimientos, el dinero, los bienes y animales, la comida y otros recursos, constituye el "amor" y el "respeto". Las acciones en sí generan lo que los occidentales modernos consideran emociones abstractas, mientras que para los nahuas las acciones son expresiones tangibles de la naturaleza y la voluntad fundamental de la persona (Good, en este volumen).

Los ejes conceptuales animarían complejos de fenómenos que implican a la vez discursos y prácticas, cuya delimitación analítica persigue al

mismo tiempo respetar la lógica nativa y superar la inercia académica de compartimentalización artificiosa, en ámbitos nítidamente diferenciados, del conjunto de la vida indígena.

La noción de estos "ejes" resultaría, pensamos, reconciliable desde un punto de vista etnográfico con la propuesta de las unidades temáticas de Dehouve. Como se apreciaba en las unidades, el concepto de ejes se afianza en una definición de "cultura" que articula la organización social, la cosmología y la vida ritual de manera unificada. Destaca una búsqueda de contextos temáticos que cruzan transversalmente ámbitos considerados convencionalmente como dominios analíticos separados: las conceptualizaciones mentales, las relaciones económicas, la vida social y la praxis ritual.

La propuesta de Good también pareciera preocuparse por plantear el diálogo entre teoría de carácter indígena y explicaciones antropológicas, en una suerte de modelo inductivo de discusión teórica, donde la teorización etnográfica de conceptos y teorías nativas se plantea como motor para la elaboración y afinación de categorías y perspectivas analíticas. A la vez, incorpora la dimensión histórica como un factor importante para rastrear "continuidades culturales dinámicas" en el contexto del cambio.

Significativamente, Good insinúa la potencialidad comparativa de estos ejes aludiendo al área mesoamericana; la comparación etnográfica, sostiene, enriquecería el modelo e iluminaría tal vez fenómenos similares en otras áreas indígenas. Los plantea "como una propuesta que habría que explorar sistemáticamente en trabajos comparativos" (2005: 87-88). Cabría sugerir la posibilidad de que la comparación fuera transcultural, y desarrollada en contextos de cultura andina, tomando como aspectos comparativos ya sea el conjunto de los ejes en tanto complejo en sí mismo, ya la relación más precisa de algunos de ellos con categorías indígenas específicas, ya nociones locales derivadas, como las de persona, grupo doméstico, trabajo, objetos o relación con los seres no humanos y el mundo "natural". Cabría aventurar que nociones etnográficas como las que aborda Good dialogarían, por ejemplo, con aspectos del trabajo de Isbell (2005 [1978]) y, más precisamente quizá, entrarían en fértil discusión con elementos de la propuesta que se examina a continuación.

El tercer ejemplo atañe a los Andes y a la monografía de Catherine Allen sobre la comunidad quechua de Sonqo, en el departamento de Cuzco, Perú. *The Hold Life Has* (1988), traducida al español como *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina* (2008), constituye el análisis etnográfico de un fenómeno-contexto ramificado, teorizándolo desde el trabajo de campo y las nociones y prácticas nativas. Siguiendo el hilo conductor de la coca y su utilización socio-ritual —ampliamente difundida en la existencia indígena—, Allen esclarece un conjunto de nociones relativas a la concepción quechua de persona, la formación de lazos comunitarios, la configuración del espacio ritual, la cosmología centrada en los cerros tutelares (*orqo*) y la tierra (*Pachamama*), diferentes dinámicas y ciclos de intercambio y reciprocidad, junto a ciertos procesos de cambio cultural que desencadenaron disfunciones sociales y conflictos internos en el pueblo de Sonqo. El contexto etnográfico incluye nociones, concepciones y prácticas indígenas documentadas en trabajo de campo y abordadas desde un enfoque que incluye la historia como factor ligado a la transformación y la continuidad cultural.

El "complejo-coca", en tanto fenómeno-contexto, podría, pensamos, dialogar con la propuesta y lógicas culturales de los ejes conceptuales de Good, quizá recíprocamente susceptibles de integrar un ejercicio comparatista, así como con las unidades temáticas de Dehouve y sus principios estructurales de funcionamiento social. Allen asume una noción unitaria de cultura que integra de forma holista las dimensiones individual, social, ritual y económica, el sistema de parentesco, la existencia agrícola-pastoril, la cosmología, el ceremonial colectivo, y las ofrendas a *Pachamama* y los cerros en el contexto cósmico de la reciprocidad (y en ocasiones, de hostilidad) entre distintas entidades. El "complejo-coca" resultaría clave para acceder etnográficamente, en términos *emic*, al armazón de la cultura y la cosmología quechua, explicitando una suerte de vínculo entre distintos dominios que no se presentan, en el pensamiento indígena, como disociados. Indica Allen:

> Una invitación para masticar hojas de coca es una invitación a la interacción social [...] el acto conjunto de masticar coca con otras personas, expresa el compromiso. [...] Lo ideal es que todos los *k'intus* [conjuntos de

> 3 hojas de coca] sean simétricos. [...] El grupo social está definido y organizado en torno a estos intercambios de *k'intus*, ya que la jerarquía social está implícita en el orden en el cual se ofrecen los *k'intus* [...]. El compartir *k'intus* consolida una relación entre los compañeros que son parte del grupo al que uno pertenece [...], crea una relación entre el ser humano, la tierra y los lugares sagrados (Allen, 2008 [1988]: 154-155, 157).
>
> La reciprocidad es como un mecanismo de bombeo, en el corazón del cosmos circulatorio andino. [...] El intercambio de hojas de coca, acompañado por las invocaciones a las deidades, brinda una definición pacífica de la interacción social [...]. La coca, el *leitmotiv* que anuncia relaciones sociales armoniosas y la reciprocidad ritual con la tierra, expresa su particularidad cultural. El simbolismo ritual de las hojas de coca ejemplifica las premisas de la visión del mundo *runakuna* [de la gente, los humanos]. Vista desde una perspectiva histórica y sociopolítica más amplia, la coca también representa los cada vez más intensos dilemas de la ambigua situación cultural de los *runakuna* (Allen, 2008 [1988]: 253, 260, 266).

La coca y su empleo constituirían un recurso relacional situado en el centro de la configuración y definición de los colectivos sociales a diferentes niveles y con distintos seres, abarcando tanto la esfera humana y sus diversas agrupaciones (la familia, el grupo doméstico, la unidad de trabajo, la comunidad) como los colectivos transespecíficos, en una relación sociopolítica o cosmopolítica mayor, involucrando al ser humano (*runakuna*) con los lugares sagrados, la tierra, los cerros tutelares y otras entidades no humanas. Al definir un gran ciclo cósmico de intercambio y reciprocidad, la coca se erigiría en paradigma de la noción de vida y de la identidad cultural quechua, vinculándose con complejos procesos históricos de continuidad y recreación.

Desde esta definición del fenómeno-contexto, podría, tal vez, como se mencionó, asumirse una perspectiva comparativa y aventurar un análisis que movilizase las premisas de Good en el contexto andino de Allen, problematizando la coca como un principio condensador de ejes conceptuales equivalentes al trabajo, los intercambios recíprocos, los afectos, la energía vital que circula y la conciencia de continuidad histórica que la primera autora propone para los nahuas, y abordar

comparativamente la noción de persona, los grupos domésticos, la concepción indígena de región o la lógica ritual de los vínculos con la geografía sagrada. A su vez, e inversamente, podrían quizá problematizarse y adaptarse las premisas de Allen y trabajar con el enfoque que esta autora desarrolla a partir de su etnografía andina, comparando en un contexto mesoamericano específico las similitudes y diferencias en las formas de construir relaciones entre personas, grupos, entidades de diversa índole, objetos, dinámicas de intercambio recíproco, praxis rituales o configuraciones de la noción de persona, entre otras, y concebir la comparación intercultural como un ejercicio fructífero al analizar conceptos, complejos culturales y lógicas profundas, y no únicamente elementos similares o aspectos formales.

El último ejemplo, concerniente también a la etnología andina, pareciera, desde cierta perspectiva, encontrar resonancias con los anteriores. Al abordar, en su etnografía, a los aymaras *kallawaya* de la comunidad de Kaata, en Bolivia, Joseph Bastien recurre como contexto-fenómeno al concepto —problematizado en sus dimensiones (o condensación semán-tica) socio-ritual, política y cosmológica *emic*— de "montaña". La entidad-contexto-montaña se configura, en el enfoque de Bastien, como un ordenador conceptual, cosmológico y ritual, socio-político y parental; adopta metodológicamente el estatus de un operador heurístico englobante que concentra —y manifiesta—, según Bastien, distintas dimensiones ontológicas, conceptuales y ceremoniales de la vida andina. Su propuesta o teorización etnográfica, centrada en un estudio de caso concreto, es planteada no obstante como una suerte de paradigma con mayor amplitud geográfica e histórica en los Andes: como una metáfora macrorregional omnipresente, que aglutinaría un campo de nociones y relaciones, discursos, prácticas y lógicas culturales —mitológicas, sociales y rituales—, espacial y territorialmente enraizadas. Indica Bastien en *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu* (1978):

> Para los kaateños, la montaña es la metáfora holística y unificadora. […] Metafóricamente […] era concebida como un cuerpo humano con tres partes —cabeza, tronco y piernas. Los ritos agrícolas despertaban

> y alimentaban simbólicamente a la montaña para que la montaña fuera generosa con los kaateños y les otorgara alimento y vida [...]; a los kaateños se les ha hecho recordar la entereza de su montaña por medio de metáforas y ritos que otorgan a las comunidades distantes y divididas solidaridad cultural. [...] El simbolismo de la montaña de Kaata y sus ritos proporcionan una profunda comprensión de la sociedad andina y, por lo tanto, la montaña de Kaata podría tal vez ser llamada "la piedra angular de la cultura andina" [...] [que] intercala la comprensión metafórica de la montaña no sólo con los principios sociales sino también con los vínculos territoriales [al considerar la conformación y definición del *ayllu* de acuerdo con la concepción indígena de la montaña] (Bastien, 1996 [1978]: 19-20, 24).

Etnográficamente, Bastien sitúa a la montaña como categoría conceptual que subyace a la definición y comprensión de distintos ámbitos y dimensiones de la vida indígena *kallawaya*: se plantea, por ejemplo, estrechamente asociada a la noción de persona, social y corporal, delineándose una homología tanto de agencia como anatómica y fisiológica entre ambos dominios; se vincula con la conceptualización de los ciclos de reciprocidad; con un dador de vida; un elemento condensador de principios de comportamiento social, al tiempo que, en el plano socio-geográfico, explicita la lógica de articulación entre distintas comunidades humanas y la constitución de la territorialidad indígena, definiendo espacialmente tanto al *ayllu* de Kaata como la dinámica con las poblaciones adyacentes y brindando una conceptualización indígena de región. En la propuesta de Bastien, la montaña —concebida como contexto, paradigma o complejo etnográfico—, involucrando los distintos aspectos de la existencia indígena mencionados, reviste un potencial comparativo implícito, si se procede repensando los conceptos antropológicos y rescatando los principios etnográficos del estudio que podrían ser aplicados, cautelosamente, pero también de manera creativa, a un estudio transcultural comparativo específico en Mesoamérica, desde una perspectiva acotada. En este sentido nos permitimos esgrimir dos estudios etnográficos realizados por nosotros, comparativos desde una perspectiva subyacente, acerca de la conceptualización

y prácticas ceremoniales desarrolladas en torno a dos montañas: el Monte Tláloc, localizado en el México Central (Lorente, 2010b), y el Apu Jururu, geográficamente emplazado en los Andes del Sur del Perú (Lorente, 2013b). Por otro lado, es probable que aspectos de la perspectiva de Bastien resultarían susceptibles de reconciliarse, y en cierto modo, articularse, con el enfoque etnográfico desarrollado por Allen, al tiempo que el diálogo se presentaría como fructífero, por ejemplo, con el "complejo Tlaloc" y la noción de unidad temática planteada por Dehouve, que contempla una consideración unitaria de los campos social, político, ritual y religioso en la manera de concebir las realidades indígenas en un contexto cultural mesoamericano.

De este modo, las cuatro propuestas etnográficas localmente circunscritas que atañen a enfoques centrados en regiones específicas de una de las dos macroáreas podrían servir para ejemplificar y a la vez reflexionar acerca de factibles puntos de partida de un diseño etnográfico de investigación comparatista. Los ejemplos tratan de insinuar —en algunos casos con estudios ya clásicos que requerirían revisiones a la luz de la teoría antropológica contemporánea— cómo un programa de este tipo, sustentado en temáticas-contextos que se aventuran como comparables en las áreas mesoamericana y andina, y en microrregiones elegidas etnográficamente de acuerdo con los propósitos del análisis, podría llevarse a cabo.

¿Qué se desprende de este panorama necesariamente resumido? La búsqueda de ciertos diálogos transculturales susceptibles de formalizarse desde una perspectiva etnográfica para reflexionar acerca de la generación de investigaciones orientadas a las comparaciones transculturales.[23] En cada uno de los cuatro ejemplos se aprecia la problematiza-

[23] Las cuatro soluciones ofrecidas —"unidades temáticas", "ejes conceptuales", "complejos culturales" (complejo-coca) y "metáfora-montaña"— resultan interesantes. Surgen del conocimiento holístico de los contextos con un análisis histórico y etnográfico. Y aunque a menudo aparece sólo sugerida, tras la formulación de estos conceptos analíticos los autores revelan una preocupación comparativa. Mientras Dehouve y Good sugieren que sus modelos son aplicables a otras regiones pertenecientes a la tradición cultural mesoamericana, Allen y Bastien hacen lo propio extendiendo los suyos a una amplitud mayor en el área andina. Pero la aplicación transcultural de los mismos se plantea sugerente y fructífera. Las cuatro propuestas resultan, en gran medida, metodológica y temáticamente coherentes y complementarias o reconciliables.

ción a partir de una teoría etnográfica que parte de las preocupaciones culturales locales surgidas de los contextos estudiados, que contempla un conjunto de fenómenos interrelacionados de carácter comparable, y de los que, gracias a los ejemplos del área cultural distinta a la que fueron planteados, es posible imaginar una serie de posibilidades comparativas.

Como conclusión de este apartado, nos gustaría señalar un ejemplo significativo en el que, dándose las condiciones señaladas de que un mismo investigador desarrolló extensos trabajos de campo transculturales en las dos macroregiones americanas con un enfoque relativamente similar, la comparación no fue nunca formulada ni llevada a cabo, pese a las posibilidades analíticas potenciales inherentes a su trabajo. Se trata del antropólogo estadounidenses John P. Gillin (de la Universidad de Carolina del Norte y Pittsburgh), quien realizó investigaciones etnográficas con un acercamiento teórico análogo en dos subregiones de las referidas macroáreas: primero, en una de influencia andina, en la costa norte de Perú, y después, en otra de tradición mesoamericana, en Guatemala. Sus estudios derivaron en dos monografías culturalmente circunscritas: *Moche. A Peruvian Coastal Community* (1947), y una década más tarde, *San Luis Jilotepeque. La seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos* (1958). Ambos estudios de comunidad —ejercicio antropológico frecuente en la época— se prestaban a la comparación delimitada de fenómenos etnográficos, haces de relaciones y contextos, y la segunda etnografía podría haberse beneficiado considerablemente de una perspectiva transcultural comparativa recurriendo al estudio y la experiencia previa. No obstante, el ejercicio de Gillin no pasa de acudir puntualmente a las actitudes de los pobladores de Moche para ofrecer un contraste con los de Jilotepeque —la reacción más crítica de los hombres peruanos hacia la iglesia y el clero (1958: 233)—, y, quizá más interesante y problematizable al relacionarse con otros aspectos de ambas monografías, las similitudes y diferencias que el autor constata en ambas tradiciones en lo concerniente a la clasificación cultural de los alimentos en “calientes” y “frescos” (1958: 105; 1947: 53-54), asociables con las nociones respectivas de salud y las configuraciones particulares

del cuerpo humano, pero que, pese al potencial comparatista inherente al material etnográfico, quedan en referencias puntuales.

¿Qué es posible inferir de esta revisión? Una serie de apuntes metodológicos y de orientaciones tal vez sugerentes para esbozar una etnografía comparativa entre ambas macroáreas. Partiendo de un estudio de caso en una región específica es posible acudir a una comparación delimitada con otra para averiguar si las temáticas, configuraciones de relaciones, fenómenos, contextos, concepciones locales o teorías indígenas que han sido seleccionadas en la primera establecen un fructífero diálogo con la segunda, definiendo similitudes y diferencias a partir de un diseño de investigación comparatista adaptado al trabajo etnográfico.

Sin embargo, resultan infrecuentes en la literatura antropológica los trabajos americanistas que emprenden comparaciones de carácter etnográfico y a pequeña escala entre regiones indígenas de Mesoamérica y los Andes. En este contexto, nos gustaría elegir dos ejemplos que podrían acercarse en cierto modo, desde un punto de vista metodológico, a este ejercicio y —recurriendo, por así decir, a una vía alterna— reflexionar acerca de cómo dos antropólogos han llevado eficazmente a cabo comparaciones etnográficas transculturales no ya entre estas macroáreas, como planteamos aquí, sino entre una región de Mesoamérica y otra de España, por un lado, y entre cierta porción de los Andes centrales y del occidente de España, por otro. Se trata de los esfuerzos de un mesoamericanista y de un andinista respectivamente, lo que resulta significativo en nuestro argumento.

Dos casos de comparaciones transculturales acotadas efectuadas por un mismo antropólogo recurriendo a la etnografía

Desarrollando sus programas de investigación desde una metodología etnográfica cercana a la explorada en el apartado previo, dos antropólogos, en cuyos enfoques y procedimientos nos detendremos —James M. Taggart y José María Arguedas—, efectuaron investigaciones comparativas transculturales mediante trabajos de campo paralelos en

dos macroáreas. Animados por premisas y asunciones teóricas de la antropología de su época (sus estudios fueron efectuados en las décadas de 1980-90 y 1950-60, respectivamente), consideramos, no obstante, que la revisión de algunos aspectos metodológicos de sus trabajos podría ayudar a la reflexión en torno a ciertas problemáticas que parecieran comprometer el desarrollo de una etnografía transcultural comparativa.

James M. Taggart, mesoamericanista que efectuó sus primeras temporadas de trabajo de campo en la Sierra Norte de Puebla entre 1973 y 1984, inició su investigación realizando un estudio de tipo clásico sobre parentesco y organización social en dos comunidades nahuas vecinas: Huitzilan de Serdán y Santiago Yaonáhuac. A partir del contexto social diferencial de dos estudios de comunidad, analizó la manera en que las variaciones de la estructura social de cada lugar se reflejaban, y producían versiones diferentes, en la misma tradición de narrativa oral; y abordó también, dentro del contexto de cada comunidad, cómo el estatus del narrador influía en aspectos del relato narrado. En *Nahuat Myth and Social Structure* (1983) se describe la elección de distintos narradores de ambos pueblos, la recopilación de un corpus de relatos en nahuat y el examen de los mismos desde cinco criterios principales: los roles de género masculinos y femeninos; los patrones de posesión de la tierra; la organización política; la posición jerárquica de los nahuas con respecto a los mestizos, y la interacción humana con las deidades y entidades no humanas. De esta comparación, el autor extrajo dos conclusiones principales. A nivel local, en cada comunidad, que ciertas variaciones de los relatos dependían de los narradores. Los relatos no existían en abstracto en la mentalidad colectiva; su contenido dependía en buen grado del género y de las experiencias vitales del narrador (hombres o mujeres modificaban aspectos precisos de los roles de género de los relatos al referirlos, y una misma persona contaba, de joven y de adulto, el mismo relato de manera diferente). A nivel regional, las divergencias en el mismo corpus de relatos de las dos comunidades ponían en evidencia las diferencias respectivas de la estructura y la organización social, así como de los procesos históricos diferentes de cada población, derivados principalmente de la interacción colonial con la población

española. Escribe el autor (1983: 202): "Narratives from Huitzilan and Yaonáhuac have developed two variants of a common cultural model in accord with changes Hispanics have brought to their social structure". El estudio etnográfico de los contextos socio-históricos, comunitarios y regional, mediante trabajo de campo y fuentes documentales, derivó en una suerte de comparación de carácter controlado, y a pequeña escala, entre narraciones similares (lo que denominó "comparison of parallel stories") en contextos distintos, que puso de relieve una suerte de micro-teorización de los cuentos populares y ciertos mitos como histórica y socialmente encarnados, y "modelados".

El pertenecer las narraciones estudiadas a un corpus común y relativamente unitario de tradición oral —textos orales españoles llegados en la Conquista y el periodo colonial, y "adoptados" y modificados al ser asimilados por la cultura nahua de la Sierra— facilitaba, de acuerdo con el autor, medir los cambios argumentales o de rol de los personajes en el ejercicio comparativo.

A partir de esta investigación mesoamericanista, Taggart se propuso un estudio más abarcante. ¿Cuál era el contenido y argumento de estas historias en su contexto cultural original? ¿Cómo se reflejaban la estructura social y los roles de género locales en los relatos españoles que constituían, de acuerdo con el autor, aquellos modelos originales de los que procedían los relatos que narraban actualmente los nahuas de la Sierra Norte de Puebla?[24] Entre 1980 y 1984, explica, "I went to Spain to find out how storytellers represented themselves in a different, Castilian Spanish narrative style. *Published collections of folktales would not do for this purpose because they provide almost no information about the narrators*" (1997: 7, énfasis añadido). La inexistencia de referencias acerca de los narradores en las recopilaciones de cuentos populares españoles constituía un aspecto en contra de utilizar estos registros en un estudio comparatista; las recopilaciones omitían a su vez el contexto y la dinámica social de las poblaciones donde fueron recogidos.

La realización de una investigación comparatista de carácter etnográfico exigía aplicar el mismo método desarrollado en el trabajo de

[24] Véase, sobre este aspecto, una exposición sintética en Taggart (1988).

campo entre los nahuas para mantener bajo control las variables implicadas en el estudio.

Taggart procedió a seleccionar Extremadura como contraparte de la investigación, bajo la asunción de que era de esta región de dónde habían partido conquistadores y pobladores españoles en tiempos de la Conquista llevando en su acervo oral los cuentos populares a la Nueva España, y que en consecuencia las versiones allí documentadas se apegarían más al modelo original adoptado por los nahuas.

Al igual que en México, concentró su estudio etnográfico en una población concreta, Navaconcejo, al norte de la provincia de Cáceres, donde residió durante una larga estancia llevando a cabo observación participante y entrevistas en profundidad con vecinos y narradores acreditados. Recurriendo a lo que designó "*folktale comparative method*" (Taggart, 1997: 2), investigó, siguiendo parámetros de análisis de las narrativas análogos a los empleados en el tratamiento de los relatos de la Sierra Norte de Puebla, las distintas modalidades en que, a través de la narrativa oral, los extremeños representaban los roles de masculinidad y feminidad, el concepto de persona, los valores locales y las interacciones con personajes mitológicos y seres no humanos. Como unidades de análisis y comparación, eligió una serie de cuentos muy conocidos y también ciertos motivos temáticos que eran recurrentes en ambas áreas.

En su estudio final, del acervo narrativo reunido en México y España seleccionó los cuentos populares "Juan Oso" o "El oso y sus hijos", "Hermanos de sangre", "Los dos viajeros", "Blancaflor" y "Orfeo", junto con algunas narraciones sobre personajes burlones o *tricksters*. Procedió yuxtaponiendo las versiones extremeña y nahuat de cada cuento, e incluyó las respectivas indicaciones del contexto —dimensiones sociales, históricas y particularización de los narradores— necesarias para establecer la comparación.

En sus conclusiones, señaló la presencia de semejanzas formales y argumentales reconocibles, pero enfatizó la manera en que afloraban patrones sociales y nociones culturales muy diferentes. En Extremadura, por un lado, el ser humano era concebido en términos de un "individuo" revestido de autonomía, que se presentaba actuando

en el mundo de forma independiente, en ocasiones de modo agresivo para reivindicar su libertad y capacidad de acción; entre los nahuas de Puebla, por su parte, la persona se hallaba regida por una lógica relacionista basada en la interdependencia que definía el modo socialmente legítimo de actuar en los ámbitos familiar, comunitario y en las relaciones con otros seres y entidades del cosmos. En lo referente a las cosmologías y concepciones del mundo de ambas regiones, tal y como figuraban esbozadas en las respectivas narrativas, señaló que, mientras la tradición oral extremeña presentaba a los seres no humanos desenvolviéndose con libertad y tendencia amoral en un mundo dominado por el diablo como entidad suprema que tentaba a los hombres, entre los nahuas de Puebla se constataba "a highly connected cosmovision in wich humans are connected to animals, spirits interfere in human affairs, and death only transforms but does not sever ties among human beings" (Taggart, 1997: 245-246). También se apreciaban notorias divergencias en las estructuras sociales incorporadas en los mismos cuentos, referidas a las jerarquías, distribución de la autoridad y organización comunitaria, así como en los papeles atribuidos a los hombres y mujeres, las formas de seducción, matrimonios o la división de esferas entre los sexos.

Cabría argumentar que la tesis metodológica subyacente a *The Bear and His Sons: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales* es la potencialidad que, como recurso, parecieran revestir los cuentos populares para establecer, mediante el análisis de "historias paralelas" (*parallel stories*), comparaciones de carácter transcultural a través de la etnografía, en particular cuando existe una relación de filiación documentable entre los relatos orales y las regiones geográficas involucradas en el estudio. En este sentido, cabría señalar que, en tales términos, el ejercicio se revela asimismo posible, de manera derivada, por así decir, entre regiones de Mesoamérica y los Andes, donde buen número de historias orales procedentes de la Península fueron adaptadas diferencialmente (para el caso andino, por ejemplo, es posible encontrar estudios de estas adaptaciones españolas en las obras de Itier —*El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco* [2007]— y de Fourtané —*El condenado andino. Estudio de cuentos peruanos*

[2015]—, por citar dos ejemplos significativos). El análisis comparativo de estas variantes con respecto a adaptaciones mesoamericanas representa una posibilidad etnográfica.

Un segundo ejemplo de comparatismo transcultural etnográfico practicado por un mismo investigador concierne a José María Arguedas, el conocido escritor y antropólogo peruano. Como es sabido, tanto en sus novelas y cuentos de sustrato etnográfico (1935, 1941, 1958, 1971, 1974), como en los numerosos ensayos y artículos publicados durante su desempeño como folklorista y docente, Arguedas realizó minuciosas investigaciones de campo recurriendo a su conocimiento de la lengua quechua y mediante una compleja perspectiva a la vez de antropólogo y "nativo", muchas veces desarrollando una mirada *emic*, desde el interior.[25] En el contexto de los estudios etnográficos andinos, Arguedas ahondó en una amplísima variedad de temáticas: documentó y analizó elementos de la tradición oral popular, canciones, poesía y cuentos indígenas (1949, 1953, 1957b), festividades de diversos tipos, ceremonias asociadas con la siembra y la cosecha, rituales de matrimonio, terapéuticos, ganaderos, fiestas de carnaval, ferias, artesanía y aspectos de la cerámica tradicional, junto a dimensiones de la conformación de las sociedades andinas, como la dinámica asimétrica de las relaciones entre indígenas y mestizos, la organización de las autoridades políticas o los procesos de cambio cultural en el contexto de las transformaciones de la sociedad peruana, desplegando un amplísimo espectro de intereses.[26]

Arguedas consagró un esfuerzo considerable al abordaje de un ámbito de estudio particular: el análisis de las comunidades campesinas de tradición quechua, las comunidades andinas, entendidas como unidad privilegiada de investigación antropológica, tanto en su dinámica interna como en las tensiones desplegadas en el marco de

[25] Véase al respecto *Arguedas en el Valle del Mantaro* (Pinilla, 2004), donde aparecen cartas, libretas de campo y notas de sus investigaciones, y una interesante crítica a las estrategias textuales y a su perspectiva en la obra de Mario Vargas Llosa (1996) *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*.

[26] Véase, como significativo ejemplo de las temáticas abordadas, la ingente recopilación de artículos de los años 40 contenida en el volumen *Indios, mestizos y señores* (Arguedas, 1989).

la sociedad peruana dominante: su estructura social y características de organización, economía, familia, religión, política (ámbitos de las etnografías tradicionales) y, con particular énfasis, los procesos de cambio cultural leídos como procesos de "aculturación" y pérdida de la identidad indígena, un fenómeno que le preocupaba especialmente.

Del estudio de las comunidades andinas surgen tres trabajos principales: una breve monografía etnográfica clásica, elaborada con detalle y perspicacia: "Puquio, una cultura en proceso de cambio" (1956), su tesis de bachiller, titulada *La evolución de las comunidades indígenas* (1957a), y un amplio artículo de ese mismo año, "Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial" (1957b). Los títulos resultan claros indicios acerca de sus preocupaciones analíticas. A estos trabajos se suma un cuarto, que tendrá también importancia posterior, *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo* (1957c).

El conocimiento vivencial y etnográfico que Arguedas había adquirido en diversas estancias de investigación en territorio peruano, residiendo o visitando comunidades de una amplia variedad de departamentos del país,[27] junto a los análisis antropológicos referidos, formaron las bases del proyecto comparatista que concibió, en 1957, como tesis de doctorado en antropología.[28] En él planteó una comparación etnográfica transcultural entre distintos aspectos de las comunidades andinas y las comunidades rurales españolas.

El propósito de la comparación era dilucidar similitudes y diferencias entre sus formas de organización, considerando a la comunidad

[27] Es interesante en este sentido que Arguedas nos presenta Puquio (en Lucanas, Ayacucho) de dos maneras diferentes: como un lugar de trabajo de campo, realizado en agosto de 1952 y septiembre-octubre de 1956, y, al mismo tiempo, como un lugar donde pasó su niñez y adolescencia (Arguedas, 1956: 187).

[28] Luis E. Valcárcel, mentor académico de Arguedas desde 1931, según él mismo reconoció, y quien le ayudo a conseguir el puesto de maestro en el Colegio Mateo Pumacahua de Sicuani, escribe en sus memorias que, después de que Arguedas se graduase de Bachiller en 1937, "bajo su estímulo", le sugirió viajar a España para efectuar "un estudio comparativo entre las comunidades hispanas [peninsulares] y las comunidades indígenas peruanas" (Valcárcel, 1981: 372). El estímulo podría haber sido inducido, entonces, quizá, por su mentor.

como unidad-contexto de análisis, con sus conjuntos de relaciones a distintos niveles, delimitadas y contenidas, y partiendo del vínculo de índole cultural e histórico documentable entre ambos tipos de formaciones sociales. Al comienzo de su tesis de doctorado, publicada como libro varios años después por la Universidad de San Marcos, *Las comunidades de España y del Perú* (1968), describiría así los propósitos de su programa comparativo:

> [Pretendíamos] realizar nuestra vieja aspiración de estudiar algunas comunidades de España con el objeto de buscar en la actual organización de esas comunidades datos complementarios para el mejor conocimiento de la historia de las comunidades indígenas del Perú. Confiábamos en que encontraríamos en España, especialmente en Castilla y Extremadura, supervivencias de muy antiguas formas de organización comunal; y que el buen conocimiento de esas supervivencias y de sus fundamentos históricos iluminarían la historia y la realidad actual de la organización y funcionamiento de nuestras comunidades, lo que sus instituciones representan como productos del pasado y como partes integrantes de nuestra actual e intrincada composición social.
>
> Nuestra fe estaba fundada en el hecho comprobado de que España es uno de los países menos evolucionados de Europa y que, por tanto, las supervivencias tenían que ser allí mayores y más íntegras. Por otro lado, estaba asimismo demostrado que la política colonial aprovechó hábilmente y hasta donde fue posible tanto las formas de organización social del antiguo Perú como las de España. Y que tales formas se integraron o ensamblaron no sólo por obra de los gobernantes sino de la práctica cotidiana de las ordenanzas, de su interpretación por el colonizador y de su acierto para explotar la antigua organización indígena en su beneficio.
>
> Luego de nuestra breve permanencia, en tres pueblos de Castilla, algunos aspectos de la historia social del Perú se nos presentaron como problemas que podían ser mejor esclarecidos, y pudimos quedar convencidos de la utilidad del trabajo [comparativo] que realizamos (Arguedas, 1968: 7).

En suma, Arguedas planteaba tomar las formas de organización de los pueblos españoles contemporáneos como el más antiguo referente europeo constatable a través de la etnografía, ver en las formas de organi-

zación "supervivencias" que se encontrarían presentes en las fusiones coloniales cuando se constituyeron en Perú las comunidades rurales, y asumir que su estudio aportaría un conocimiento sobre esos "productos del pasado" hoy incorporados como partes integrantes de la intrincada composición social andina. La comparación, pues, perseguía determinar elementos originales previos a la "mezcla" que conformaba la realidad social y cultural peruana, que Arguedas buscaba restituir investigando su ascendencia y filiación histórica.

En 1958, con una beca de la UNESCO, Arguedas viajó a la Península y, tras una estancia en Madrid dedicada a la consulta bibliográfica, realizó un trabajo de campo de seis meses en dos pueblos, que originalmente serían uno castellano y el otro extremeño, respectivamente. Siguiendo la lectura de la obra del jurista e historiador aragonés Joaquín Costa,[29] y atendiendo a las formas de organización que buscaba, finalmente eligió las poblaciones de Bermillo y La Muga, ambas en la comarca de Sayago, provincia de Zamora, en Castilla y León:

> Encontré en Sayago, vivas, algunas de las instituciones descritas por Costa. Pude obtener de boca de los informantes la historia de la extinción de muchas de las costumbres que Costa describió con tanto entusiasmo; viajé a Aliste y encontré allí supervivencias más abundantes. Tuve la fortuna de llegar, especialmente a Sayago, en un periodo de crisis, cuando las instituciones antiguas que hicieron de los pueblos de estas zonas verdaderas comunidades agrarias, han sido removidas por la penetración de la economía moderna, y algunas de ellas han liquidado su estructura económica

[29] Arguedas consultó principalmente *Derecho consuetudinario* (1879) y *Colectivismo agrario en España* (1915). Le llamó la atención la aseveración sostenida por Costa de que la modernización de España había constituido en realidad un largo proceso de destrucción de los sistemas de propiedad comunal. A su vez, lo que más interesó a Arguedas fue la afirmación, deslizada por Costa, de que, mientras él escribía, existían todavía en España algunos lugares que, debido a su escaso desarrollo económico o su aislamiento, mantenían sistemas comunales de explotación de la tierra; específicamente señalaba la comarca de Sayago, en Zamora. Tras un recorrido de campo por varios lugares de España, Arguedas confirmaría, al llegar a la provincia de Zamora, en Castilla y León: "La semejanza de la organización de estas comunidades de Zamora y León con las del Perú era tan extraordinaria que decidí elegir alguna de ellas para realizar mi trabajo de campo. Decidí ir a Sayago, porque las de León, mejor descritas, estaban aisladas por el hielo en esa época del año" (1968: 10).

> comunal y se han lanzado agudamente, a la carrera de la economía liberal basada en la acumulación y prosperidad individuales. Proceso semejante, en muchos aspectos, al que se inició, con muy parecida historia, en las comunidades del valle del Mantaro, del Perú, y que se está desarrollando en otras provincias del sur de nuestro país (Arguedas, 1968: 10).

La investigación que realizó refleja una metodología análoga a la que había desarrollado en sus investigaciones peruanas: se infiere que llevó a cabo observación y registro de acontecimientos de la vida comunitaria, pero en lo que Arguedas más se centró fue en la realización de entrevistas ("hicimos nuestro trabajo recogiendo casi textualmente de boca de esos vecinos la confesión de un juicio sobre todas las cosas" [1968: 5]). Su método principal fue escuchar e interpretar las fuentes de la tradición oral.[30]

Su acercamiento etnográfico se refleja en la organización textual y argumental de la obra, estructurada a partir de las entradas tradicionales de las monografías clásicas. La primera parte, dedicada a Bermillo, describe aspectos económicos (propiedad, agricultura, ganadería, artesanía, etc.), la estructura social que denomina básica (familia e infancia), la estructura social del grupo (estratificación, movilidad social, migraciones, etc.), el gobierno comunal y la organización política (ayuntamiento, servicios comunales, poder político, clero, religión, congregaciones y fiestas), la educación y la cultura intelectual (escuela, teatro y biblioteca, etc.). Cada sección se acompaña de un epígrafe final donde se introduce la comparación con Perú, desarrollando algunas observaciones etnográficas sobre los Andes que sirven para destacar similitudes y diferencias. La segunda parte del libro, consagrada a La Muga, recupera, de forma más breve, estas entradas, e incluye igualmente comparaciones puntuales con Perú.

La tercera parte es conclusiva y en ella Arguedas plantea a manera de síntesis su ejercicio de comparación transcultural. Sintetiza los resultados de su trabajo de campo etnográfico en siete apartados

[30] Una herencia metodológica, sin duda, de su labor como etnógrafo andinista, en la que la recopilación y análisis de materiales procedentes de la tradición oral ocupó un lugar principal.

—Economía, Política, Estructura social, Religión, Educación, Dinámica y Valores—. En su conclusión retoma aquello registrado en España, en ocasiones retrotrayéndolo a la situación histórica del momento de la Conquista, y lo compara con una serie de aspectos etnográficos de la comunidad andina contemporánea: las formas de propiedad comunal y utilización de la tierra, la estratificación social y el estatus de los comuneros, la organización social y colectiva del *ayllu* basada en la *minka* y el *ayne* (el trabajo comunal guiado por la reciprocidad), las formas quechuas de organización territorial y el parentesco indígena, el culto a los cerros tutelares concebidos como entidades sagradas *(Wamanis* sujetos a *Inkarrí*, en relación a Puquio, Ayacucho), frente la religión católica oficial española centrada en el clero, y la formación y práctica de los maestros de ambos países, que en opinión de Arguedas manifiesta "una extraordinaria similitud" (1968: 329-347). Las conclusiones revelan, entre otras, dos aspectos: por un lado, en cuanto al enfoque, que los estudios de comunidad realizados por Arguedas, tomados como criterio para la comparación transcultural, no seguían un enfoque sincrónico-funcionalista como los realizados en los mismos años por otros antropólogos (británicos, por ejemplo), sino un acercamiento diacrónico centrado en buscar aquellas causas históricas de la situación contemporánea que estudiaba. Por otro, que, a lo largo de la obra, pero principalmente al final, las referencias a las comunidades andinas no son extensas, disminuyendo a medida que se concentra en el caso español, y asumiéndose a menudo que el lector conoce bien sus trabajos andinistas sobre las realidades utilizadas como referente comparativo (la estructura social de Puquio, la feria de Huancayo, etcétera), o que se trata de un lector peruano que no requiere de prolijas explicaciones de la realidad de las comunidades andinas y referencias a determinadas regiones o situaciones que menciona en la obra.

La propuesta inicial perseguía captar, de acuerdo con sus propias palabras, "qué había de España en Perú", pero el resultado ofrecía un panorama más englobante al abarcar diferentes aspectos culturales de la vida local que, si bien algunos desiguales, eran comparados acotadamente recurriendo al ejercicio etnográfico. El énfasis en las comunidades como unidad o contexto de comparación y análisis —concebidas

como formas de vida social históricamente consolidadas, conjunto orgánico de instituciones, dinámicas de organización y parentesco, y relaciones sociales englobadas en una unidad territorial—, le permitió desplegar todos aquellos aspectos que había analizado en sus estudios etnográficos peruanos, y retomar sus diferentes trabajos etnográficos acerca de Puquio, Cuzco y el Valle del Mantaro o la feria de Huancayo para contrapuntear la información documentada personalmente mediante trabajo de campo en las poblaciones castellanas.

Como apunte final, y basándose en la información del presente (1964), Arguedas trató de integrar en su comparación una hipótesis de pronóstico y predecir la situación futura de las "comunidades" en ambos países. Sometidas, sostiene, a la presión de sendos Estados modernizadores que no perciben la vida campesina sino como un freno al desarrollo social y económico del país, tanto España como Perú parecieran perseguir que sus regiones de carácter rural "detenida[s] en su desarrollo histórico" se transformen y deriven "en pequeñas sociedades de tipo liberal" (1968: 345-346). Su ejercicio de comparación concluye, pues, incluyendo una dimensión externa a las unidades de organización que constituyen desde su enfoque analítico las comunidades, evaluando los cambios exógenos inducidos por el contexto político de los Estados-nación y lo que en su perspectiva define como "presiones externas" dirigidas a la pérdida de formas sociales y culturales. La etnografía arguediana no sólo va a aplicar el método comparativo a instituciones o costumbres, sino que lo va a extender también a procesos históricos, como la desaparición de la economía campesina y los modos de vida a ella asociados, así como a los efectos de la irrupción del capitalismo en el medio rural.

Prolongaciones reflexivas sobre una propuesta de comparación transcultural etnográfica

En este capítulo nos hemos centrado en examinar y discutir una serie de acercamientos clásicos a las comparaciones transculturales, y en combinar aspectos de distintas propuestas comparatistas de la disciplina

antropológica para sugerir ejercicios de comparación transcultural etnográfica desde una perspectiva microrregional, considerando algunos fenómenos-contextos y la génesis de posibles iniciativas relativas a Mesoamérica y los Andes. Partimos de que la especialización regional de los antropólogos americanistas facilita integrar este conocimiento de contextos locales del interior de macroáreas culturales en un tipo de diseño comparatista delimitado que reflexione etnográficamente sobre problemáticas de análisis y dimensiones teóricas transversales, discutibles tanto en los dominios etnológicos mesoamericano como andino.

Pensamos que este tipo de comparaciones deben estar arraigadas en los datos y contextos etnográficos específicos, identificados empíricamente durante el desarrollo de trabajo de campo, y planteadas en términos cualitativos, relacionales e integradores de nociones, prácticas y concepciones indígenas, desde un ángulo que problematice y reflexione sobre una etnografía teórica. Desde esta perspectiva, la comparación surge como un instrumento que permite hacer nuevas preguntas, descubrir otros problemas y rastrear aspectos desapercibidos en la etnología de las dos macroáreas, poniendo de manifiesto lógicas y relaciones inadvertidas o insuficientemente destacadas mediante un ejercicio —necesariamente parcial y restringido— de iluminación recíproca. No hay que olvidar que, debido a la virtualidad de la selección, el proceso comparativo en sí mismo crea relaciones de diferencias y similitudes. Se trata, planteamos, de una comparación fructificadora o de un comparatismo heurístico, más que de un ejercicio destinado a establecer tipologías o a elaborar morfologías.

En su reivindicación del proyecto comparatista en la disciplina antropológica, Strathern (2004 [1991]) plantea una serie de problemáticas centradas en las cuestiones de escala (*scale*) y proporción, previene sobre el hecho de pensar en términos de partes y sistemas totales,[31] y plantea la necesidad de realizar conexiones parciales (*partial connections*) entre configuraciones culturales y sociales dispares. Más que de totalidades integradas, de sistemas articulados, la comparatividad

[31] Pues, siguiendo su concepto de *partiability*, "parciabilidad", "cualquier parte de una cosa puede ser parte de otra" (2004 [1991]: XXIX).

funcionaría en términos de conjuntos de relaciones, de circuitos de conexiones, imaginando conexiones (más que partes) en sus propias escalas. Acerca de los contextos y niveles de análisis, sostiene:

> Perhaps the real problem is that the anthropologist's contexts and levels of analysis are themselves often at once both part and yet not part of the phenomena s/he hopes to organize with them. Because the cross-cutting nature of the perspectives they set, one can always be swallowed by another. [...] No external criteria can escape contamination by local meaning. [...] [T]he analytical strategy of differentiating levels or put entities into context already shows that one can not extract individual items (artefacts, institutions) from a social/cultural matrix and treat them as so many discrete units. There is no automatic scale to be generated from such units (Strathern, 2004 [1991]: 75).[32]

El problema surge, pues, de las desproporciones entre la escala y el contexto operados por el analista y los datos analizados. Las escalas no se generan automáticamente, sino que deben ser resultado de las escalas locales con las que éste está tratando. La única forma de establecer conexiones parciales (entre elementos que no presuponen partes isomorfas pero que siguen siendo compatibles) es a través de nuestro propio "lenguaje" antropológico y nuestros conceptos occidentales. No obstante, en el análisis de contextos transculturales Strathern insiste en una covariación que asume que los *conceptos locales* tienen una capacidad interna para generar oposiciones, inversiones y similitudes. En este sentido, Strathern reflexionó sobre la posibilidad de establecer comparaciones transculturales en Melanesia y consideró el hecho de que la comparabilidad sólo sería posible si se consideran las formas

[32] "Quizás el problema real es que los contextos y niveles de análisis del antropólogo a menudo son a la vez parte y, sin embargo, no son parte de los fenómenos que espera organizar con ellos. Debido a la naturaleza transversal de las perspectivas que establecen, una siempre puede ser tragada por la otra. [...] Ningún criterio externo puede escapar a la contaminación por el significado local. [...] [L]a estrategia analítica de diferenciar niveles o de poner entidades en contexto ya muestra que no se pueden extraer elementos individuales (artefactos, instituciones) de una matriz sociocultural y tratarlos como una serie de unidades discretas. No existe una escala automática que se genere a partir de tales unidades".

locales de constitución relacional y las conexiones entre agrupaciones humanas, algo que nos interesa particularmente en nuestro argumento al reivindicar los conceptos, categorías y lógicas locales a la hora de establecer comparaciones.

Este acercamiento se podría complejizar aún más considerando las observaciones de Viveiros de Castro en un artículo clásico cuyo título juega con el de Eggan: "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation" (2004). Hablando también de comparación, Viveiros la aborda en otra dirección: como elemento constitutivo, inherente, al ejercicio antropológico, entendido como "traducción". Según Viveiros, "the question is how to configure the people as theoretical agent"; se refiere a una antropología "de formación híbrida, resultado de una cierta imbricación recursiva entre los discursos antropológicos occidentales (nuestra propia etnoantropología) [...], y la imagen antropológica transmitida por la cosmopraxis amerindia" (2004: 3); hacer antropología significa, así, comparar antropologías:

> Propongo la noción de "equívoco" (*equivocation*) como un medio de reconceptualizar, con la ayuda de la antropología perspectivista amerindia, este procedimiento emblemático de nuestra antropología académica: la comparación. Tengo en mente algo distinto de la comparación de Eggan, que era la comparación entre diferentes instancias espaciales o temporales de una forma sociocultural determinada. Visto desde el punto de vista de las "reglas del método antropológico", este tipo de comparación es sólo una regla regulativa, y existen otras formas de investigación antropológica. Más bien, la comparación en la que estoy pensando es una regla constitutiva de la disciplina. Se refiere al proceso involucrado en la traducción de los conceptos prácticos y discursivos del "nativo" a los términos del aparato conceptual de la antropología. Me refiero al tipo de comparación, la mayoría de las veces implícita o automática (y por tanto incontrolada), que necesariamente incluye el discurso del antropólogo como uno de sus términos, y que comienza a procesarse desde el primer momento del trabajo de campo, si no bien antes. Controlar esta comparación traductiva entre antropologías es precisamente lo que comprende el arte de la antropología. [...] en antropología, la comparación está al servicio de la traducción y

> no al revés. La antropología compara para traducir, y no para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar el inconsciente, decir lo que no hace falta decir, etc. Yo añadiría que traducir es siempre traicionar, como dice el refrán italiano. Sin embargo, una buena traducción [...] es aquella que permite que conceptos ajenos deformen y subviertan la caja de herramientas conceptual del traductor para que la *intentio* del idioma original pueda expresarse dentro del nuevo (Viveiros de Castro, 2004: 4-5).

Aunque Viveiros habla de la comparación como mecanismo inherente a la antropología en su relación etnólogo-alteridad, su concepción cabría extenderse quizá al dominio de las comparaciones transculturales propiamente dichas (el acercamiento a dos alteridades y las posibilidades de doble traducción, ¿o inter-traducción?), colocando en el centro del ejercicio comparativo conceptos o antropologías ajenas capaces de, en la traducción-comparación, "deformar" el aparato conceptual occidental, generando teoría. La comparación transcultural implicaría la traducción de tres antropologías (dos amerindias y una occidental, en nuestro caso), y, como propósito, reconocer en la alteridad conceptos y teoría etnográfica, o, en otras palabras: "to configure the people as theoretical agent". Salvando los presupuestos funcionalistas de Eggan y sus nociones acerca de la sociedad y la cultura, la idea de una restricción microrregional y la delimitación de los fenómenos sujetos a la comparación que planteamos anteriormente al revisar la propuesta de este autor podría reconciliarse con este procedimiento de "equivocaciones" metodológicas, así como con las conexiones parciales de Strathern, en un nuevo diseño, más complejo y sofisticado, de ejercicio comparativo transcultural, provisto de procedimientos distintos de los convencionalmente planteados en las comparaciones etnográficas tradicionales.

Es posible concebir que una comparación centrada en regímenes ontológicos localizados en cada una de las dos áreas posibilitaría quizá llevar a cabo ejercicios de este tipo, siguiendo, por ejemplo, los dos ejes planteados por Descola en su abordaje ontológico —modos de identificación y modos de relación—, o bien el estudio de "formas contrastadas de cosmologías, modelos del lazo social y teorías de la identidad y la alteridad" (2012 [2005]: 190) (ya vimos que este autor planteaba com-

paraciones entre Mesoamérica y los Andes al considerar dominante en ambas áreas un modelo de ontología analogista; pero no se trataría de constatar, sino de problematizar etnográficamente). O considerar —desde una dimensión transcultural comparativa— la propuesta de Holbraad acerca de un "método ontográfico"; esto es, una serie de pasos metodológicos para realizar una descripción ontográfica, en la que, coherente con los autores anteriores, el antropólogo transforma sus propios conceptos académicos alterándolos a la luz de las exigencias de la descripción etnográfica, "tomando en serio al otro" y generando teoría a través de la etnografía (2012: 253-256). Cabría plantear, pues, una suerte de "comparación transcultural ontográfica"; se trataría, siguiendo estos planteamientos, de comparar otros mundos, ontologías diferentes, y no únicamente formas relativas o variantes de representación de *un* mundo. Sería posible tal vez encontrar un ejemplo etnográfico de punto de partida en el trabajo de Neurath (en este volumen) acerca de una "antropología recursiva wixarika".

Cuando anteriormente nos referimos a las posibles comparaciones entre regiones de Mesoamérica y los Andes recurriendo a teorías etnográficas de ambas áreas, presentamos, con un propósito expositivo y pedagógico, algunos ejemplos concretos, que quizá ofrecieron una imagen simplificada de estos ejercicios comparativos. No obstante, concebir una metodología comparatista etnográfica implica, como es posible apreciar en el desarrollo del argumento, complejizar considerablemente los diseños de investigación planteando, problematizando, a partir del trabajo de campo y los conceptos y categorías nativas, así como las teorías de carácter etnográfico, nuevos puntos de encuentro y cartografías de las relaciones.

Nos gustaría finalmente abordar, en esta línea, algunos ejemplos comparatistas de diversa índole que, aun sin ajustarse propiamente al modelo del investigador que desarrolla su trabajo de campo en ambas áreas, resultan sin duda enriquecedores para la propuesta de una etnografía transcultural comparativa, en el sentido de su potencial para renovar los acercamientos metodológicos, delimitar nuevos fenómenos, desarrollar conceptos antropológicos o contribuir, desde la etnografía, a la producción de teoría.

Marcel Detienne, refiriéndose a lo que plantea como "un comparatismo constructivo entre historiadores y antropólogos", señala el reto de "construir elementos comparables que nunca se dan de forma inmediata" y refiere al respecto la necesidad metodológica de experimentar: "es imposible —escribe— construir elementos comparables sin experimentar [...] el comparatista experimentador se permite así la libertad y el placer de desmontar y de volver a montar las lógicas parciales del pensamiento" (2001 [2000]: 11, 14-15). Este tipo de experimentación a la que se refiere el autor podría conllevar el hecho de que nuevos objetos o dominios de análisis surgen, o son potenciados, por la comparación. El comparatismo contribuiría así a la creación de temáticas o problemáticas novedosas, a ámbitos de estudio que no habían sido formulados.

Un caso paradigmático en lo que respecta a Mesoamérica y los Andes es el trabajo de Jacques Galinier y Antoinette Molinié, cuyo título explicita ya el nuevo fenómeno de estudio propiciado por el enfoque comparativo: *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio* (2013 [2006]). Se trata de una investigación efectuada por dos antropólogos, cada uno con etnografía de su área respectiva, pero que no las disocia en capítulos o secciones separadas, sino que las integra unificadamente en el argumento del libro, en una línea orgánica y articulada que discute a la vez, con un mismo enfoque, material mesoamericano y andino. De esta manera, aunque no se trata de una investigación realizada por un mismo antropólogo, su configuración y metodología se acercan notablemente a la propuesta planteada a lo largo de este capítulo, centrada en una comparación etnográfica de carácter transcultural. El prólogo y la introducción poseen un marcado cariz metodológico, y resulta interesante atender a la manera en que los autores argumentan la selección de ambas áreas para desarrollar lo que denominan como "este 'nuevo objeto' que constituyen los neo-indios", "quizá las primicias de una nueva concepción del mundo a escala planetaria" (2013 [2006]: 10, 32):

> Decidimos poner en paralelo las culturas de las tierras altas, en México y en Perú, cuyas homologías en términos de organización social y de visión del

> mundo son flagrantes (López Austin, 1995).[33] Dan un incontestable aire familiar a los rituales y discursos de la galaxia neo-india. Es seguro que tanto en México como en Perú el movimiento neo-indio concierne a cristianos, o por lo menos a poblaciones que se proclaman como tales [...]. ¿Pero era esto suficiente para justificar este ambicioso proyecto? Un haz de indicios nos animó a tomar esta vía. [...] si nos enfocamos en las sociedades indias de México y de Perú, en las regiones de las tierras altas, es porque presentan una gran cantidad de rasgos similares, en particular la existencia de comunidades campesinas regidas por principios de control del espacio, de distribución de poder político-religioso gracias a un sistema de cargos, por visiones del mundo, por esquemas de clasificación de los sectores del universo, y por una concepción cíclica del tiempo. En ambos casos, estas comunidades fueron puestas bajo el control de formaciones estatales imperiales (azteca y maya en el norte, inca en el sur). [...] tanto en México como en Perú, en las primeras décadas del siglo XX, surgió un indigenismo de Estado, que permanece en el segundo plano de las reivindicaciones neoindias hoy en día. [...] Finalmente, Perú, Bolivia, así como México, fueron la sede, en el transcurso de las últimas décadas del siglo XX, de movimientos políticos con una dimensión indígena (2013 [2006]: 27-30).

Y añaden respecto a su proceder metodológico basado en la etnografía:

> En vez de limitarnos únicamente a la lectura sociológica de este fenómeno, nos pareció legítimo, y más productivo, analizarlo nosotros mismos con nuestras experiencias de trabajo de campo, es decir, poniendo en sintonía nuestro conocimiento de las sociedades amerindias y el desarrollo de este fenómeno [...]. Aunque trata de un objeto desconcertante, este libro es el producto de una investigación etnográfica de los neo-indios, de una experiencia de campo entre los indios tradicionales "pre-neo" y de una reflexión antropológica. [...] A lo largo de esta reflexión, los datos etnográficos desempeñarán el papel esencial que siempre tuvieron en nuestros trabajos (Galinier y Molinié, 2013 [2006]: 32-34).

[33] Se trata del trabajo de López Austin (1997) analizado al inicio de este capítulo, en su primera publicación.

Los autores recuperan una serie de elementos —indicios— históricos y antropológicos que consideran homólogos en las dos áreas y a la vez subyacentes a la génesis del movimiento neo-indio —organización social, visión del mundo, presencia del catolicismo, sociedades coloniales, comunidades campesinas, formas estatales precolombinas, indigenismo de Estado a inicios del siglo xx y movimientos políticos con cariz indígena a finales del siglo—. Es el encuentro comparativo el que permite determinar el surgimiento paralelo (a la vez que global) de un fenómeno con bases comunes, rastreado a partir de una etnografía de larga duración en comunidades indígenas otomíes (en México) y quechuas (en Perú). La etnografía más "tradicional" de ambos autores, en diálogo durante treinta años, confrontando datos (2013 [2006]: 32, nota 23), y con enfoques y preguntas convergentes, constituyó el punto de partida comparatista:

> Sólo se comprenderá la riqueza de los nuevos rituales urbanos al articular las creencias, las prácticas y la estética que los funden con ceremonias tradicionales que estudiamos desde hace mucho tiempo. Es en esta continuidad donde se halla el interés de esta *etnogénesis,* más que en su sentido espectacular. No se trata de reemplazar nuestro análisis tradicional por una afanosa búsqueda de novedades, sino de captar las novedades gracias al análisis tradicional. La nueva mirada que vamos a dar a este objeto debería necesariamente estar basada en un profundo conocimiento de estas comunidades indias, que siguen ocupando los territorios andinos y mesoamericanos (Galinier y Molinié, 2013 [2006]: 13).

Además de la justificación de contemplar ambas macroáreas en la comparación, el estudio reivindica el empleo de la etnografía y su potencial como herramienta del ejercicio comparatista. La fuerza heurística procede de proyectar el conocimiento detallado de dos contextos indígenas bien conocidos como sustento explicativo de un tipo de movimiento nuevo y, en opinión de los autores, difícil de rastrear por sus características desconcertantes, paradójicas y contradictorias: se trata de "captar las novedades gracias al análisis tradicional", dado que, mediante el acercamiento etnográfico, es posible percibir una continuidad. Por ello

asocian la comparación conjunta con sus estancias de campo independientes y la etnografía como una suerte de epistemología dirigida a iluminar un nuevo objeto de estudio y generar teoría: "A lo largo de esta reflexión, los datos etnográficos desempeñarán el papel esencial que siempre tuvieron en nuestros trabajos".

En este sentido, cabría decir que la obra de Galinier y Molinié, con la delimitación de un fenómeno antes no estudiado y su iluminación recíproca, conforma uno de los trabajos tal vez más fructíferos y originales fruto del comparatismo etnográfico entre regiones de Mesoamérica y los Andes, trazando la configuración de un nuevo objeto de estudio, de amplitud, desde una perspectiva americanista, continental.

A menor escala, y en un estudio temáticamente distinto, con objetivos diferentes, es interesante traer a colación el ejercicio de comparación transcultural con materiales etnográficos emprendido puntualmente por Perig Pitrou, dentro de un programa de investigación más amplio sobre la antropología de la vida (2011 y en este volumen). En su trabajo etnográfico entre los mixes de Oaxaca, el autor documenta una modalidad de lógica de actuación presente en ciertos contextos ceremoniales indígenas que involucran depósitos rituales, ofrendas de comida y rezos dirigidos a la coordinación entre varios agentes en un mismo proceso propiciatorio (terapéutico, de fertilidad, de generación de vida). El autor denomina "co-actividad" a este tipo de configuración agentiva y la define como la creación de un marco ritual colaborativo para que los agentes humanos y no humanos se comprometan a realizar una tarea compartida (Pitrou, 2015). Acuñada en una región de Mesoamérica, el propósito del autor fue evaluar la posible amplitud de esta configuración. En dos artículos: "Co-activity in Mesoamerica and in the Andes" (2016) y "Miniatures in Mesoamerica and the Andes: Theories of life, values, and relatedness" (Angé y Pitrou, 2016), centró la comparación en los procesos rituales y la forma en que la miniaturización se utiliza como técnica para inaugurar un régimen de co-actividad entre agentes humanos y no humanos. Siguiendo un modelo analítico constituido a partir de la etnografía, abordó "algunos ejemplos de co-actividad en Mesoamérica y en los Andes para sugerir que este tipo de régimen de acción constituye, tanto desde el punto de vista pragmático como feno-

menológico, un sistema relacional que estas sociedades campesinas tienen en común" (Pitrou, 2016). A diferencia de la propuesta de Galinier y Moliné, y en consonancia con algunos ejemplos de posibles diseños comparatistas que presentamos en apartados previos, el autor exploró la vigencia y extensión de su modelo "trasladando" los ejes de la teoría etnográfica documentada en una región de Mesoamérica a territorio andino. No se trataba de "construir" un fenómeno en la coyuntura de la comparación, sino de indagar en las resonancias y distribución de un objeto de estudio construido a priori, aportándole una amplitud cultural mayor; se trata más bien de la puesta a prueba de una categoría etnográfico-teórica —una configuración agentiva— y de su extensión geográfica. El tratarse de una configuración implica el involucrar una serie de elementos considerados presentes en ambas áreas —criterios implícitos que establecen la trama comparatista, como lo eran las homologías sobre las que sustentaban el suyo Galinier y Molinié—: depósitos rituales, empleo de miniaturas, concepción de las entidades tutelares, nociones comunes acerca de las formas de intercesión ritual, etc. La información etnográfica relativa al área andina fue retomada sin embargo, no del propio trabajo de campo del autor, sino de material bibliográfico en el que los procesos rituales aparecían bien documentados y descritos en los términos que convenían a la comparación (etnografía andina pormenorizada en su carácter descriptivo, como las monografías etnográficas anteriormente citadas de Allen y Bastien, entre otras). Cabría inferir de este ejemplo la posibilidad, en ciertos casos, y de acuerdo con el problema de estudio, de recurrir a la etnografía elaborada por otros autores como una fuente pertinente en el ejercicio de la comparación transcultural; no obstante, esta posibilidad se encuentra fuertemente condicionada por el tipo de fenómeno estudiado y la oportunidad de encontrar una etnografía casi equivalente o heurísticamente homóloga en el otro área, efectuada y registrada de acuerdo a parámetros que se asuman comparables, algo que resulta, como se ha argumentado anteriormente, con frecuencia inviable o metodológicamente problemático.

Aunque el autor no efectuó etnografía con el mismo enfoque en el área andina, es interesante mencionar que Denise Arnold se hizo eco inverso de la propuesta de aquél sobre material mesoamericano, esta-

bleciendo sus propias conexiones y reflexiones comparatistas a partir de la etnografía andina. Escribe Arnold:

> En un ensayo realizado por Pitrou (2015) sobre las nociones de vida en Mesoamérica, se describen los artificios en miniatura, con referencia a un tipo de altar no tan diferente a las misas [o mesas] de los Andes. Pero en vez de quedar en la descripción a nivel académico de la miniatura, respaldado por el examen de sus propias funciones y usos, se indaga además la agencialidad de estos propios altares dentro de las ontologías relacionales del mundo: en este caso para efectuar cambios cuando se hacen las actividades en paralelo a una escala mayor. De esta manera, el uso ritual de estos altares ayuda a traer a la existencia los objetos deseados (como hacen las *illas* en el contexto andino [...]), al enfocar energía (y la agencialidad) y atención. También ayudan a sincronizar las actividades prácticas en estos distintos niveles de escala y a coordinar el manejo del poder entre distintos actores sociales (Arnold, 2017: 26).

Estos planteamientos nos llevan a reflexionar sobre las posibilidades etnográficas de realizar un ejercicio de comparación transcultural recurriendo —con mayor o menor extensión— a material etnográfico ajeno, y el tipo de alcance y propósitos que dicho trabajo puede posibilitar —en el ejemplo referido, una reflexión teórica de mayor alcance sobre la capacidad de agencia de los sujetos en las ontologías relacionales, según los términos de Arnold—, frente a las posibilidades o pertinencia una comparación efectuada con el diseño y la metodología ya argumentadas, emprendida por un mismo investigador.

Finalmente, quisiéramos referirnos a un tipo de planteamiento comparatista distinto, pero que resulta inspirador con respecto a la formulación de los criterios y a la naturaleza de los resultados obtenidos: se trata de los volúmenes colectivos donde se persigue establecer comparaciones transculturales. Aunque hemos aludido ya a esta modalidad al comienzo del capítulo al hablar de las comparaciones emprendidas por historiadores, existen ciertos ejemplos de otro tipo, próximos a la metodología etnográfica, que vale la pena someter a análisis, así sea somero, con el propósito de recuperar aspectos sugerentes.

Un caso en el que la comparación está presente, pero no se lleva a cabo, son los dos libros dedicados a la cosmología y las "mesas" (denominación para los altares, ofrendas o depósitos rituales) editados por Douglas Sharon: *Mesas and Cosmologies in Mesoamerica* (Sharon y Brady, 2003) y *Mesas and Cosmologies in the Central Andes* (Sharon, 2006). De excelente calidad y con trabajos etnográficos de reconocidos estudiosos de ambas áreas, la disociación del material en dos obras separadas sugiere ya que su propósito, aunque la reconocía, no se concentraba en la comparación transcultural. Más allá de presentar la existencia en ambas macroáreas de una estrecha relación entre las concepciones del mundo y las expresiones rituales que adoptan de manera recurrente este tipo de configuraciones de objetos (muchos de ellos altares o equipos ceremoniales de chamanes o curanderos), los volúmenes no dejan de ser colecciones de casos etnográficos. La organización comparatista más, por así decir, sistemática, se omite y el efecto que transmite la obra, legítimo ya que no era otro su propósito, se concentra en llamar la atención sobre las analogías y continuidades históricas en la presencia de este tipo de configuraciones de conceptos, prácticas y objetos como una característica destacable de la ritualidad amerindia compartida por ambas regiones.

Frente a este ejemplo, un procedimiento distinto dirigido a la comparación explícita entre dos áreas culturales lo constituye el volumen coordinado por Guilhem Olivier y Jean-Luc Lambert (2019 [2012]), que no se concentra, no obstante, en Mesoamérica y los Andes, sino en Mesoamérica y Siberia. Se trata de una obra planteada en sí misma como análisis comparatista, que contempla vinculados a historiadores y antropólogos en un programa dirigido por una serie de criterios de discusión bien establecidos y enfocados, mediante premisas muy definidas, a la convergencia de los capítulos hacia un propósito común. La introducción de *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas* es un fino ejercicio de coordinación de miradas sobre un mismo fenómeno y, dentro de él, un ángulo concreto. El libro, escriben los autores justificando su metodología,

> se inscribe en un conjunto de investigaciones comparativas que se llevaron a cabo entre dos áreas culturales *a priori* muy distintas y alejadas entre sí:

> Siberia y Mesoamérica. En efecto, tenemos, por una parte, pequeñas sociedades de tradición oral que viven de la cacería y el pastoreo, sin organización estatal —la administración colonial rusa queda en el exterior de alguna manera—, y, por otra parte, sociedades de agricultores que durante su historia han desarrollado Estados, e incluso imperios, con el uso de sistemas de escritura. Sin embargo, el diálogo entre especialistas de estas dos áreas ha sido fructífero, ya que recurrieron a un doble acercamiento: histórico y antropológico a la vez. Esta mirada comparativa ha permitido establecer interesantes paralelismos, a veces sorprendentes, en temas como el chamanismo, las concepciones de la cacería, las representaciones de la "alianza religiosa" y las construcciones de las mitologías locales.
>
> Hemos decidido continuar con estas comparaciones tomando como objeto de estudio las prácticas adivinatorias consideradas desde el ángulo de las técnicas de acción sobre el mundo (Lambert y Olivier, 2019 [2012]: 7-8).

Dentro de este fenómeno muy acotado, identificado como paralelismo entre ambas áreas, con prácticas en las que es posible evaluar las derivaciones y matices de la adivinación entendida como una "técnica de acción sobre el mundo" (esto es: como una forma de manipular un destino determinado evitando la sumisión pasiva, siendo la adivinación un hacer más que un conocer), se definen varios ejes transversales que guían las investigaciones de los distintos capítulos, entre ellos: lógicas y objetos de la adivinación, selección de signos e interpretación, competencias de los especialistas, modos de relación entre humanos y entidades consultadas, o relaciones entre adivinación y escritura. Se trata de un programa comparatista orientado en gran medida a la iluminación de un fenómeno poco estudiado en ambas áreas, pero también al desvelamiento de complejas relaciones de diverso orden enlazadas alrededor del mismo, que bien podría inspirar metodológicamente un diseño etnográfico de investigación comparatista de dimensiones transculturales, nutrido de esta modalidad creativa de hermanar la etnografía y la historia en el acercamiento minucioso, con datos empíricos precisos y en su profundidad temporal, a un objeto de análisis que se preste a este acercamiento y circunscripción.

Palabras finales: lecturas metodológicas

A lo largo de este capítulo han sido examinados, en un largo recorrido, un amplio espectro de enfoques y acercamientos comparatistas de distinta índole, centrados de diversas formas en Mesoamérica y los Andes pero también concentrados en una de estas áreas y dirigiendo su referente a otras regiones. El examen de estas propuestas ha antecedido y sucedido a lo que constituye el núcleo central del capítulo, por así decir, organizado como una revisión crítica de modelos microrregionales de comparación etnográfica, orientada a recuperar e integrar aspectos de propuestas etnográficas clásicas de la antropología, al tiempo que a adecuarlas, mediante ejemplos de posibles ejercicios concernientes a las dos áreas, a problemáticas de estudio específicas, enfatizando una metodología centrada en las comparaciones transculturales muy restringidas. Este acercamiento etnográfico comparativo se ha ido complejizado progresivamente al considerar una serie de enfoques y planteamientos concernientes a regímenes ontológicos y relacionales retomados de la antropología contemporánea.

Obviamente, la configuración de una propuesta o modelo único que resuelva cualquier ejercicio comparativo resultaría inviable; tampoco nos hemos abocado aquí a elaborar una suerte de diseño comparatista basado en un estudio de caso, necesariamente limitante. Antes bien, hemos abierto la puerta a la consideración de una serie de modalidades comparativas (dentro, eso sí, de un conjunto de parámetros definidos). Sobra decir que la configuración de un diseño etnográfico de comparación transcultural dependerá de una articulación de factores específicos, como, por citar los principales: el diseño de la investigación —a partir de la etnografía del antropólogo en dos áreas, pero también involucrando la colaboración de dos investigadores o, en ciertos casos, recurriendo a material etnográfico ajeno—; el objeto o fenómeno investigado —unidades temáticas, ejes conceptuales, configuraciones de relaciones entre personas, objetos, prácticas rituales; teorías etnográficas y distintos aspectos de antropologías indígenas, conexiones parciales, regímenes ontológicos, nuevos movimientos sociales, procesos concernientes a la generación de la vida, etc.—, la perspectiva teórica —una antropología

social, simbólica, procesual, centrada en la configuración o construcción de relaciones, recursiva, ontológica, etc.—, y, por supuesto, un aspecto cardinal: el propósito que persigue la comparación —iluminar aspectos poco explorados, descubrir nuevos problemas, formular preguntas originales, identificar continuidades, generar teoría, construir o delimitar un nuevo objeto de estudio, traducir antropologías indígenas, o poner a prueba el alcance y la extensión geográfica de un modelo teórico basado en etnografía, entre otras—, fines que, como se vio a lo largo del argumento, dan lugar a variantes metodológicas diferentes —distintos criterios en los que sustentar el análisis e incluso concepciones heterogéneas de la propia comparación— y, en consecuencia, a diversas modalidades del ejercicio comparatista.

Desde esta perspectiva, buscamos que este capítulo se configure como una trama metodológicamente útil en la que, a partir de ciertas consideraciones etnográficas, someter a lecturas diversas los particulares intereses de estudio de un investigador interesado, al interpelar, desde distintos ángulos, sus propias preocupaciones temáticas. Al enfrentarse a la variedad de acercamientos discutidos en sus páginas, confiamos en que este texto sea capaz de exhortar al lector suscitándole confrontaciones y diálogos, contribuyendo a nutrir o incluso a problematizar su propio diseño comparatista.

Bibliografía

Alcocer, Paulina, 2008, "Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de K. T. Preuss", en Johannes Neurath (coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 30-84.

Allen, Catharine, 2008, *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de las Casas'.

Allen, Catharine, 1988, *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington D.C., London, Smithsonian Institution Press.

Angé, Olivia y Perig Pitrou, 2016, "Miniatures in Mesoamerica and the Andes: Theories of Life, Values, and Relatedness", *Journal of Anthropological Research*, 72, 44, pp. 408-415.

Arguedas, José María, 1974, *Relatos completos*, Buenos Aires, Editorial Losada.

Arguedas, José María, 1971, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (novela póstuma), Buenos Aires, Editorial Losada.

Arguedas, José María, 1968, *Las comunidades de España y del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Arguedas, José María, 1958, *Los ríos profundos*, Buenos Aires, Editorial Losada.

Arguedas, José María, 1957a, *La evolución de las comunidades indígenas*, Tesis de Bachiller en Etnología, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Arguedas, José María, 1957b, "Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial", *Revista del Museo Nacional*, tomo XXVI, pp. 78-151.

Arguedas, José María, 1957c, *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo*, Lima, Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo.

Arguedas, José María, 1956, "Puquio, una cultura en proceso de cambio", *Revista del Museo Nacional*, tomo XXV, pp. 184-232.

Arguedas, José María, 1953, "Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales del valle del Mantaro, provincias de Jauja y Concepción", *Folklore Americano*, 1, pp. 101-293.

Arguedas, José María, 1949, *Canciones y cuentos del pueblo quechua*, Lima, Editorial Huascarán.

Arguedas, José María, 1941, *Yawar Fiesta*, Lima, Compañía de Impresiones y Publicidad.

Arguedas, José María, 1935, *Agua. Los escoleros. Warma Kuyay*, Lima, Compañía de Impresiones y Publicidad.

Arnold, Denise, 2017, "Hacia una antropología de la vida en los Andes", en Heydi Tatiana Galarza Mendoza (ed.), *El desarrollo y lo sagrado en los Andes. Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, La Paz, Instituto Superior Ecuménico Andino de Tecnología, pp. 11-40.

Báez-Jorge, Félix, 2010, "Epílogo. Ángeles y demonios en el mundo simbólico de los desposeídos", en Luis Millones, *Voces del limbo y del infierno en territorio andino*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 242-280.

Bastien, Joseph, 1996, *La montaña del cóndor: metáfora y ritual en un ayllu andino*, La Paz, Hisbol.

Bastien, Joseph, 1978, *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, American Ethnological Society, Monographs 64, St. Paul, West Publishing Co.

Bernard, H. Russell, 2011, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Lanham, Maryland, AltaMira Press.

Boas, Franz, 1896, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", *Science*, IV, 103, December 18, pp. 901-908.

Broda, Johanna, 2010, "Prólogo", en Luis Millones, *Voces del limbo y del infierno en territorio andino*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 7-21.

Broda, Johanna, 2009, "Historia comparada de las culturas indígenas de América", en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la Historia. Historia e historiografía comparadas*, México, Instituto de Investigaciones Histórica-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 75-100.

Broda, Johanna, 1997, "Tallado en roca, ritualidad y conquista mexica e inca: una comparación", en Antonio Garrido Aranda (comp.), *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba, Cajasur-Ayuntamiento de Montilla, pp. 46-73.

Brotherston, Gordon, 2002, "The West and the People with Myth", en Gregory Schrempp y William Hansen (eds.), *Myth. A New Symposium*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 139-148.

Brotherston, Gordon, 1997, *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bucher, Bernadette, 1996 [1991], "Análisis comparativo", en Pierre Bonte y Michael Izard (eds.), *Diccionario de Etnología y Antropología*, Madrid, Akal, pp. 180-182.

Collier, George, Renato Rosaldo y John D. Wirth, 1982, *The Inca and Aztec States, 1400-1800. Anthropology and History*, New York, Academic Press.

Costa, Joaquín, 1915, *Colectivismo agrario en España* (Partes 1 y 2, Doctrinas y hechos), Madrid, Biblioteca Costa.

Costa, Joaquín, 1879, *Derecho consuetudinario*, Barcelona, Manuel Soler Editor.

Dehouve, Danièle, en este volumen, "Buscando el sentido del ritual".

Dehouve, Danièle, 2013, "El depósito ritual: un ritual figurativo", en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios históricos, antropológicos y comparativos*, Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura, pp. 605-638.

Dehouve, Danièle, 2007, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Descola, Philippe, 2012 [2005], *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu.

Désveaux, Emmanuel, 2002, "Some current kinship paradigms in the light of true Crow Indian ethography", en Andre Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, New York, Routledge, pp. 124-142.

Detienne, Marcel, 2001 [2000], "Prólogo. Para un comparatismo constructivo entre historiadores y antropólogos", en Marcel Detienne, *Comparar lo incomparable. Alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Ediciones Península, pp. 9-15.

Eggan, Fred, 1988 [1954], "La antropología social y el método de la comparación controlada", en José R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, pp. 179-202.

Eggan, Fred, 1971 [1950], *Organización Social de los Indios Pueblo del Oeste*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Eggan, Fred, 1954, "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison", *American Anthropologist*, 56, 5, part 1, pp. 743-763.

Ember, Carol R. y Melvin Ember, 2001, *Cross-Cultural Research Methods*, California, AltaMira Press, Walnut Creek.

Evans-Pritchard, Edward Evans, 2006 [1962], "Historia y Antropología", en Edward Evans Evans-Pritchard, *Ensayos de antropología social*, Madrid, Siglo XXI, pp. 53-80.

Evans-Pritchard, Edward Evans, 1957 [1951], *Antropología Social*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.

Ferrándiz, Francisco, 2020 [2011], *Etnografías contemporáneas: Anclajes, métodos y claves para el futuro* (2ª edición revisada y aumentada), Barcelona, Anthropos.

Fourtané, Nicole, 2015, *El condenado andino. Estudio de cuentos peruanos*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de Las Casas', Instituto Francés de Estudios Andinos.

Fox, Richard G. y Andre Gingrich, 2002, "Introduction", en Andre Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, New York, Routledge, pp. 1-24.

Galinier, Jacques, 2009, "Prólogo", en Jacques Galinier, *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 9-16.

Galinier, Jacques, 1997, "De Montezuma a San Francisco: el ritual *wi:gita* en la religión de los pápagos (tohono o'odham)", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, México, El Colegio de México, El Colegio Mexiquense, pp. 257-326.

Galinier, Jacques, 1991, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

Galinier, Jacques, 1987a, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

Galinier, Jacques, 1987b, "Los pápagos, la lluvia y la frontera", *México Indígena*, 14, año 3, pp. 22-23.

Galinier, Jacques y Antoinette Molinié, 2013, *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*, Quito, Abya-Yala.

Galinier, Jacques et Antoinette Molinié, 2006, *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*, París, Odile Jacob.

Gillin, John P., 1958, *San Luis Jilotepeque. La seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos*, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública.

Gillin, John P., 1947, *Moche. A Peruvian coastal community*, Washington, D.C., Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology.

Gingrich, Andre, 2002, "When ethnic majorities are 'dethroned': towards a methodology of self-reflexive, controlled macrocomparison", en Andre

Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, New York, Routledge, pp. 225-248.

Gingrich, Andre y Richard G. Fox (eds.), 2002, *Anthopology, by Comparison* (Foreword by Marilyn Strathern), London, New York, Routledge.

Giron, Nicole, Yves-Marie Gourio y Jesús Jáuregui, 1986, "Presentación", en Jesús Jáuregui e Yves-Marie Gourio (eds.), *Palabras devueltas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Francés de América Latina, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 9-17.

González Echevarría, Aurora, 1991, *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en antropología*, Barcelona, Universitat Autónoma de Barcelona.

Good, Catharine, en este volumen, "Aportaciones de la etnografía a las herramientas conceptuales de la antropología y sus implicaciones para la teoría".

Good, Catharine, 2005, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 36, pp. 87-113.

Griaule, Marcel, 1969 [1957], *El método de la etnografía*, Buenos Aires, Editorial Nova.

Gruzinski, Serge y Carmen Bernand, 1986, "Les enfants de l'Apocalypse: la famille en Méso-Amérique et dans les Andes", en André Burguière (dir.), *Histoire de la famille, T. III: Le choc des modernités*, París, Armand Colin, pp. 205-279.

Hammersley, Martyn y Paul Atkinson, 2005 [1983], *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona, Paidós Básica.

Hammersley, Martyn y Paul Atkinson, 1983, *Etnography. Principles in Practice*, London, New York, Routledge.

Holbraad, Martin, 2012, *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago, London, The University of Chicago.

Isbell, Billie Jean, 2005 [1978], *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de las Casas'.

Itier, César, 2007, *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios

Peruanos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin de, 1983, "The Malay Archipielago as a Field of Ethnological Study" [1935], en *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader* (introd. de P. E. de Josselin de Jong), Cinnaminson, N.J., Foris Publications, pp. 164-182.

Kuper, Adam, 2002, "Comparison and contextualization: reflections on South Africa", en Andre Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, New York, Routledge, pp. 143-166.

Köhler, Ulrich (ed.), 1990, *Alt-Amerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*, Berlín, Reimer.

Lambert, Jean-Luc y Guilhem Olivier, 2019 [2012], "Introducción", en Guilhem Olivier y Jean-Luc Lambert (coords.), *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 7-27.

Holy, Ladislav (ed.), 1987, *Comparative Anthropology*, Oxford, Basil Blackwell.

Leach, Edmund, 1970 [1965], *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*, Madrid, Anagrama.

Lévi-Strauss, Claude, 2006 [1971], *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, México, Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude, 2005a [1964], *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude, 2005b [1967], *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude, 2005c [1968], *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude, 1997 [1955], *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós.

Lévi-Strauss, Claude, 1994 [1962], *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude, 1986, "Carta dirigida a los participantes en el simposio 'Palabras devueltas', 28, 29 y 30 de noviembre de 1984", en Jesús Jáuregui e Yves-Marie Gourio (eds.), *Palabras devueltas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto

Francés de América Latina, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 25-27.

Lewis, Oscar, 1975 [1953], "Controles y experimentos en el trabajo de campo", en José R. Llobera (coord.), *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, pp. 97-128.

Limón Olvera, Silvia, 1990, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

López Austin, Alfredo, 2015, "Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 49, pp. 161-197

López Austin, Alfredo, 1997 [1995], "Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías", en Antonio Garrido Aranda (comp.), *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba, Cajasur-Ayuntamiento de Montilla, pp. 19-43.

López Austin, Alfredo y Luis Millones, 2015, *Los mitos y sus tiempos: creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, México, Editorial Era.

López Austin, Alfredo y Luis Millones, 2008, *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Lorente Fernández, David, 2020a, *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco* (prólogo de Jacques Galinier), México, Artes de México.

Lorente Fernández, David, 2020b, "La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 59, pp. 131-164.

Lorente Fernández, David, 2017, "Pájaros en la oscuridad. Entre lo nocturno y lo diurno en las ceremonias de llamada a los *apus* del sur del Perú", en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (coords.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Estéticas, pp. 341-377.

Lorente Fernández, David, 2016, "Aromas y miniaturas: ofrendas de los graniceros de Texcoco en una cosmología de circulación de esencias", en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios*

antropológicos, históricos y comparativos, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 299-348.

Lorente Fernández, David, 2013a, "Escrito en los objetos, latiendo en los espacios. Historia de vida y memoria de Paulino Roa, vecino múltiple de Pipaón (Álava, España)", *Revista de Antropología Experimental*, vol. 13, texto 13, pp. 185-214, disponible en línea: http://revista.ujaen.es/rae.

Lorente Fernández, David, 2013b, "Apu Jururu: presidente, médico y justicia. La vida ritual de un cerro sagrado del sur del Perú", en Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), *América tierra de montañas y volcanes: Voz de los pueblos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 273-320.

Lorente Fernández, David, 2011a, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.

Lorente Fernández, David, 2011b, "La violencia del Estado como *chiaraje* o guerra ritual: una interpretación cosmológica de la lucha del ejército contra los quechuas de Sicuani en el sur del Perú", *Revista Española de Antropología Americana*, 41, 2, pp. 547-554.

Lorente Fernández, David, 2010a, "Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México", *Revista Española de Antropología Americana*, 40, 1, pp. 85-110.

Lorente Fernández, David, 2010b, "El remolino actuado: etnografía contemporánea del Monte Tláloc", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 65, 2, pp. 519-546.

Lorente Fernández, David, 2010c, "3-cerro y 4-mundo: los números del banquete en las ofrendas quechuas", *Anthropologica*, 28, 28, pp. 163-190.

Lorente Fernández, David, 2008, "Deidades de la lluvia, graniceros y ofrendas terapéuticas en la Sierra de Texcoco", *Anales de Antropología*, 42, 1, pp. 167-201.

Mauss, Marcel, 1979, "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas" [1923-1924], en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología* [1950], Madrid, Tecnos, pp. 153-263.

Mauss, Marcel, 1974, *Introducción a la Etnografía* [traducción española del *Manuel d'Etnographie*, 1967], Madrid, Ediciones Istmo.

Melhuus, Marit, 2002, "Issues of relevance: anthropology and the challenges of cross-cultural comparison", en Andre Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, New York, Routledge, pp. 70-92.

Millones, Luis, 2013, *Divinidades bajo las aguas*, Lima, Apus Graph Ediciones.

Millones, Luis, 2010, *Voces del limbo y del infierno en territorio andino* (prólogo de Johanna Broda, epílogo de Félix Báez-Jorge), Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

Millones, Luis, 2007, *Todos los niños se van al cielo*, Lima, Publicaciones del Instituto Riva-Agüero.

Millones, Luis y Alfredo López Austin (eds.), 2015, *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Millones, Luis y Alfredo López Austin (eds.), 2013, *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Millones, Luis y Renata Mayer, 2012, *La fauna sagrada de Huarochirí*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Millones, Luis e Hiroyasu Tomoeda, 2010, *La cruz del Perú*, Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

Molinié, Antoinette, 2005, "Introducción", en Antoinette Molinié (comp.), *Etnografías de Cuzco*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de las Casas', Instituto Francés de Estudios Andinos, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, pp. 3-10.

Murdock, George Peter, 1957, "Anthropology as a Comparative Science", *Behavioral Science*, 2, 4, pp. 249-254.

Neurath, Johannes, en este volumen, "Antropología recursiva wixarika".

Neurath, Johannes, 2008, "Introducción", en Johannes Neurath (coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 9-29.

Olivier, Guilhem y Jean-Luc Lambert (coords.), 2019 [2012], *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Pinilla, Carmen María (ed.), 2004, *Arguedas en el Valle del Mantaro*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pitarch, Pedro, 2013, "El canon prehispánico y la etnografía", en Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, México, Artes de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 209-220.

Pitrou, Perig, en este volumen, "Escribir, describir, problematizar: circularidad de la investigación etnográfica".

Pitrou, Perig, 2016, "Co-activity in Mesoamerica and in the Andes", *Journal of Anthropological Research*, 72, 4, pp. 465-482.

Pitrou, Perig, 2015, "Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): towards a 'general pragmatics' of life", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21, 1, pp. 86-105.

Pitrou, Perig, Johannes Neurath y María del Carmen Valverde (eds.), 2011, *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Preuss, Konrad Theodor, 1937, "Wichtige Aufnahmen bei den Naturvölkern Amerikas zur Kenntnis der alten Kulturvölker", *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 34, 3-4, Teubner, Leipzig, pp. 351-371.

Rabinow, Paul, 1992 [1977], *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid, Júcar.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, 1975 [1958], *El método de la antropología social*, Barcelona, Anagrama.

Redfield, Robert, 1941, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press.

Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1892, *Notes and Queries on Anthropology*, London, Routledge and K. Paul [versión española: 1971, *Manual de campo del antropólogo* (adaptación de la sexta edición del *Notes and Queries on Anthropology* preparada por Carmen Viqueira, Ángel Palerm y Luis Olivos por encargo de la Unión Panamericana), México, Editorial Comunidad, Instituto de Ciencias Sociales].

Scheper-Hughes, Nancy, 1997 [1989], *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona, Ariel.

Sharon, Douglas (ed.), 2006, *Mesas and Cosmologies in the Central Andes*, San Diego, San Diego Museum of Man.

Sharon, Douglas y James Edward Brady (eds.), 2003, *Mesas and Cosmologies in Mesoamerica*, San Diego, San Diego Museum of Man.

Shostak, Marjorie, 1983, *Nisa: The life and words of a ¡kung woman*, New York, Random House.

Staller, John E. y Brian Stross, 2013, *Lightning in the Andes and Mesoamerica: Pre-Columbian, Colonial, and Contemporary Perspectives*, New York, Oxford University Press.

Strathern, Marilyn, 2004 [1991], *Partial Connections*, Oxford, Rowman, Littlefield.

Strathern, Marilyn, 2002, "Foreword: not giving the game away", en Andre Gingrich y Richard G. Fox (eds.), *Anthropology, by Comparison*, London, New York, Routledge, pp. XIII-XVIII.

Taggart, James, 1997, *The Bear and His Sons: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*, Austin, University of Texas Press.

Taggart, James, 1988, "Asimilación de cuentos españoles en la tradición oral de los nahuas de México", en Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), *Mito y Ritual en América*, Madrid, Editorial Alhambra, pp. 138-174.

Taggart, James, 1983, *Nahuat Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press.

Valcárcel, Luis E., 1981, *Memorias*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Vargas Llosa, Mario, 1996, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Villanueva, Juan Pablo, Johanna Broda y Masato Sakai (eds.), 2019, *Deidades, paisaje y astronomía en la cosmovisión andina y mesoamericana*, Lima, Universidad Ricardo Palma.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2004, "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2, 1, pp. 3-22.

Wolf, Eric, 1987 [1982], *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Etnografía del ritual

Buscando el sentido del ritual

Danièle Dehouve*

Introducción

Observar la realidad mediante ciertos marcos explicativos en mente es lo que hacemos todos los antropólogos. En mi caso, la realidad que observé fueron los rituales tlapanecos, en el estado de Guerrero, México. Los indígenas de habla tlapaneca o *mepha'a*, perteneciente a la familia otomangue, son más de cien mil individuos repartidos principalmente en cinco municipios. El de Acatepec, creado en 1993 como consecuencia de la separación de la porción meridional del municipio de Zapotitlán Tablas, cuenta con una población de entre 25 y 30,000 mil habitantes y más de 50 pueblos. En el año 2000 empecé a estudiar sus ritos comunales, de los que publiqué varios análisis (Dehouve, 2001, 2007, 2008, 2013a y 2013b; Dehouve y Prost, 2004). A partir de 2006, y sin dejar de estudiar las ceremonias tlapanecas, dirigí mi atención hacia otra realidad ritual, la de los mexicas que ocupaban el centro de México en el momento de la Conquista española, y que conocemos gracias a las descripciones hechas por los informantes de Sahagún a mediados del siglo XVI, principalmente en el *Códice Florentino*. En el marco de mi seminario de la École Pratique des Hautes Études en París, traducimos y estudiamos muchos de los textos en náhuatl que se refieren a las fiestas mexicas (Dehouve, 2009 y 2010b).

* Université Paris Ouest Nanterre La Défense.

Etnografía y teoría del ritual

Durante el trabajo de campo, desde un principio mi objetivo fue descubrir la lógica de los sistemas que observaba. Me llamaba la atención el cuidado de los especialistas rituales al utilizar la hoja o la planta que convenían, contar con precisión el número adecuado de flores para un collar, prestar atención a la edad y al color del animal sacrificado, realizar las ceremonias en los lugares y momentos adecuados: todos los detalles que conformaban la base de las ceremonias y que yo no entendía. Quise descifrar los rituales partiendo del punto de vista *emic*, es decir, de los actores rituales, y descubrir los principios que los guiaban. De alguna manera, me sentía como el investigador confrontado con un sistema desconocido de escritura, cuyo código debía desentrañar.

Este proyecto guió mi manera de realizar las observaciones y recoger los datos. Las preguntas planteadas a los especialistas rituales y las respuestas aportadas por ellos eran sumamente importantes, pero no suficientes. Rápidamente me di cuenta del valor de la recopilación meticulosa de los hechos: filmé los rituales y grabé las plegarias, que transcribí y traduje con la ayuda de un traductor nativo del municipio. A partir de este material aprendí a analizar las plegarias, comparando lo que se decía con los gestos y actos efectuados al mismo tiempo.

De las grandes teorías que se han desarrollado en antropología, escogí las que resultaban acordes con mi búsqueda. Encontré en Marcel Mauss, cuya vida profesional se desarrolló entre 1899 y 1950, a un autor que buscaba la clave de los fenómenos rituales en el contexto social determinado en que se producían. El antropólogo británico Arthur M. Hocart escribió entre 1927 y 1939, y proporcionó a su vez una "teoría social" del rito. Para él, los rituales eran una forma de producir vida y la sociedad se organizaba de diferentes maneras para realizarlos. Cabría preguntarse por qué escogí autores de la primera mitad del siglo XX. Se debe a que mi análisis se basa en el sentido conscientemente construido por los actores rituales. Antes de la Segunda Guerra Mundial, era común entre los antropólogos recopilar plegarias e interrogar sistemáticamente a los indígenas a propósito del significado de sus mitos y oraciones. Pero después de esta fecha las teorías dominantes han ten-

dido a descalificar los discursos indígenas, asumiendo que el sentido profundo de los fenómenos sociales no descansa en la conciencia que de ellos se forman sus actores. Si bien dichas teorías, como el estructuralismo y el psicoanálisis, aportaron nuevos conocimientos, también trajeron como consecuencia que las observaciones antropológicas se volviesen superficiales, y que los ritos fueran explicados por medio de categorías supuestamente universales, pero en realidad desarrolladas en el mundo occidental. Sabiendo que lo "crudo" se oponía a lo "cocido", o que la forma alargada de un objeto remitía al pene, dejaba de ser importante el sentido atribuido a ello por los propios actores rituales. Como reacción a estas desviaciones, quise apoyarme en los avances aportados por Mauss y Hocart.

A medida que lograba entender fragmentos del lenguaje ritual, se planteó la cuestión de sistematizar un protocolo de desciframiento y definir sus categorías. Encontré un marco sugerente en la lingüística cognitiva, en particular en el libro seminal de Lakoff y Johnson (1980 y 1985), que proporciona una visión de la construcción metafórica que, desde mi punto de vista, arroja una luz totalmente nueva sobre los rituales.

Leyendo estas obras teóricas y recopilando al mismo tiempo datos en el campo, llegué poco a poco a precisar un método global, tanto de observación como de análisis del ritual, que voy a presentar a grandes rasgos a continuación. Elaborado basándome en el estudio de los tlapanecos y de los mexicas, pienso que puede ser útil en lo que concierne a Mesoamérica en general, y proporcionaré varios ejemplos relativos a esta área cultural.

¿Qué es un ritual? La definición de ritual proporciona un marco a la descripción y al análisis. De acuerdo con la que propongo, el ritual es una *práctica religiosa mediante la cual un grupo o un individuo procura alejar el mal y conseguir la prosperidad*. Una consecuencia importante de esto es que *cada ritual tiene un objetivo*, y desarrollaré a continuación todo lo que ello implica. Por cierto, llegué a esta definición apoyándome en la que antaño habían aportado del sacrificio Hubert y Mauss, para quienes "el sacrificio es un acto religioso que, por medio de la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo

consuma o de algunos objetos en los que la persona se interesa" (Hubert y Mauss, 1968 [1899]: 205). Aunque los dos autores hayan dirigido su atención hacia un acto ritual en especial —el sacrificio— y no al ritual en general, su definición pone obviamente el acento sobre la intención que preside su realización. Hocart, de manera más clara aún, asume que todo ritual tiene una finalidad, y ésta es la vida en su sentido más amplio: "su propósito es la vida, es decir, no solamente la comida, sino la salud, la inmunidad contra la enfermedad, los accidentes y la muerte" (Hocart, 1935: 163). El ritual es *life-giving*.

A primera vista, esta definición puede parecer evidente; sin embargo, el hecho que un ritual sea realizado para lograr un objetivo no siempre figura entre los primeros rasgos mencionados por los antropólogos. Existen muchas definiciones del ritual en las que éste es visto, por ejemplo, como "una conducta formal prescrita en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas" (Turner, 1980: 21), o como "una forma de comunicación con lo sagrado, es decir, un lenguaje para ponerse en contacto con los seres sagrados" (Marzal, 2002: 28-29), que no parten de la "búsqueda de la vida".

Completaré mi definición asumiendo que *el ritual conforma una construcción en la cual todo está cargado de sentido y de eficacia mágica: el lenguaje ritual*. Aquí se trata de subrayar que, para lograr sus objetivos, el ritual responde a sus propios métodos. Conforma un conjunto que incluye expresiones de distinto tipo (discursos y plegarias, objetos, gestos, ruidos, alimentos, olores, números, música, danzas, lugares y tiempos...) y todos estos elementos concurren para formar un lenguaje ritual entendible y dotado de eficacia mágica. Es decir que, como cualquier lenguaje, conlleva una función de comunicación y transmite un mensaje, pero, al mismo tiempo, representa para los actores una manera eficaz de actuar sobre la realidad: es *performativo*, según el término hoy corriente en el lenguaje académico. La noción de *performance* proviene de la filosofía del lenguaje y ha sido acuñada por Austin (1962), quien asumió que un enunciado es performativo cuando no da cuenta del estado del mundo, sino que sirve para cumplir actos sociales: realiza lo que enuncia. Su teoría constituyó la base de una re-

flexión en lingüística pragmática y, por otra parte, fueron numerosos los antropólogos que aplicaron este concepto al ritual.

I. El objetivo

Cada ritual tiene un objetivo. En consecuencia, el primer paso es identificarlo, como etapa previa al desciframiento de los códigos del lenguaje ritual. Para este fin, las expresiones verbales ofrecen un recurso indispensable. El especialista ritual puede proporcionar oralmente las explicaciones necesarias; también tiene cuidado en expresar claramente en sus plegarias la finalidad de la ceremonia, o sea: lo que está pidiendo. Los rezos están llenos de referencias muy evidentes, por ejemplo, las que piden una buena temporada de lluvias: "va a llover por el trabajo, todo va estar verde, se va a derramar el rocío", "van a comprar ganado, van a conseguir centavos, van a obtenerlo todo" (tlapaneca, en Dehouve, 2011b: 176, 177, 179). Una vez identificado, el objetivo ritual debe quedar en nuestra memoria cuando nos ponemos a analizar los componentes del ritual.

1. Los agentes rituales

En primer lugar, es preciso determinar quiénes son los actores del ritual. Podemos partir de la definición clásica aportada por Hubert y Mauss a propósito del sacrificio. Según ellos, el "sacrificante" es el actor principal: "llamamos sacrificante al sujeto que recoge así los beneficios del sacrificio o sufre sus efectos" (Hubert y Mauss, 1968 [1899]: 201). El sacrificante puede ser un individuo o una colectividad –familia, clan, tribu, nación o cualquier otro grupo–. El "sacrificador", que no debe ser confundido con el anterior, es el que inmola a la víctima: es el especialista ritual, oficiante o sacerdote.

En la teoría de Hocart, cada tipo de ritual, definido como un modo de conseguir "la vida" u objetivos vitales más específicos —la multipli-

cación de una especie animal o la llegada de la lluvia, por ejemplo— tiene su "dueño". Es generalmente un grupo bajo el mando de un jefe llamado por Hocart *principal* (en inglés) o *personnage central du ritual* (en la traducción francesa). Éste último es comparable con el "sacrificante" de Hubert y Mauss, pero el término de "personaje central" presenta la ventaja de describir de manera clara la relación que lo une con el grupo que le rodea. *En efecto, él es responsable de la realización del ritual a favor de la colectividad y, por consiguiente, considerado como el garante de su éxito o culpable de su fracaso.*

Entre los tlapanecos, como sin duda entre muchos grupos indígenas de México, existen dos niveles de sociabilidad. El nivel privado está constituido por la familia extensa conformada por un jefe de familia y sus hijos casados, la que incluye a veces algunas hijas con sus esposos. Este hombre representa un "personaje central", porque su papel es velar en nombre de su grupo por la realización de los rituales agrarios, así como de las ceremonias de nacimiento y curación de cada miembro de la familia. Si tiene las competencias necesarias, se encarga personalmente de la celebración de los rituales; en caso contrario, contrata a un especialista ritual. La comunidad constituye el segundo nivel. En su corazón se encuentra otro "personaje central": el alcalde –presidente municipal en la cabecera o "comisario" en los pueblos subalternos–. Su papel también es hacerse responsable de que los rituales anuales estén realizados de manera satisfactoria y, para el efecto, reúne a un cuerpo de especialistas rituales encabezados por un *xiñá* ("abuelo"). Al alcalde se le considera responsable del bienestar de los habitantes del pueblo y, en caso de desgracia (epidemia, sequía o inundación), como culpable de no haber cumplido de manera satisfactoria con sus deberes. Cuando en la comunidad existen otros grupos, como por ejemplo las mayordomías —asociaciones que festejan anualmente la fiesta de un santo patrono—, cada uno se organiza en torno a su "personaje central", en este caso el mayordomo.

Para identificar al "personaje central", hay que buscar quién es el responsable y beneficiario de los rituales en nombre de su grupo (o en el suyo propio). Esta persona debe ser distinguida del especialista que dirige el ritual (y eventualmente sacrifica víctimas) en nombre y bene-

ficio del personaje central y de su grupo. No existe un especialista ritual sin personaje central, porque en este caso la ceremonia dejaría de tener un objetivo. Pero, como hemos visto, puede ocurrir que el personaje central y el especialista ritual sean una misma persona.

Entre los grupos indígenas contemporáneos, las ceremonias están dirigidas hacia unos seres que desempeñan el papel de tercer actor del sacrificio señalado por Hubert y Mauss: el dios que recibe el don de la víctima destruida. El término de "dios" o "deidad" que sirve a menudo para designarlos es discutible, porque toma su raíz de manera indebida del politeísmo del Viejo Mundo. Falso también sería llamarlos "seres sobrenaturales", pues precisamente muchos de ellos encarnan a los elementos naturales, como el Fuego, la Tierra, el Cerro y el Manantial. Hay quienes los califican de "no humanos", sin embargo, este término presenta varias desventajas: descansa en la división occidental entre humanos y no humanos y, además, es contradictorio con la representación antropomórfica que se hacen los indígenas de estas entidades. Ellos dicen, por ejemplo, del maíz que "es una persona como nosotros" que sufre al ser cocido para alimentarnos, de la Tierra que es una bonita mujer sobre la cual pisamos, etcétera. Además, estas entidades comprenden entes que antaño fueron humanos, como los difuntos. También es el caso de los dueños del agua llamados *ahuaque* en la Sierra de Texcoco que, como lo muestra Lorente Fernández (2011: 102-103), poseen un origen humano. Además, a este conjunto se le añaden los santos y las vírgenes representados en forma humana. No existe un término genérico en las lenguas indígenas para designar a estos seres, pero pienso que los actores rituales se dirigen a ellos precisamente porque los consideran potentes, simultáneamente benéficos y peligrosos. Por todas estas razones, considero que el término más adecuado para llamarlos es el de "potencias".

Porque son considerados como potentes, estos seres desempeñan en el marco del ritual el papel de "agentes". Por lo tanto, están dotados de "intencionalidad" y "agencia" (*agency* en ingles), una noción que se refiere a la capacidad de un agente, humano o no, de actuar en el mundo. Son los trabajos de Austin (1962), mencionados arriba, los que han despertado el interés de los investigadores por la acción, nutrido

la lingüística pragmática y permitido que los lingüistas y antropólogos señalen la capacidad de "agencia" de las potencias.

2. Ritual, episodio y acto ritual

Los rituales son siempre complejos y, en todos los casos, la etapa previa al análisis consiste en dividirlos en secuencias. Daré el nombre de *Ritual* al conjunto de las ceremonias; éste tiene un *Objetivo* general. El Ritual puede dividirse en cierto número de *fases* rituales, las cuales eventualmente pueden perseguir *objetivos* más precisos que el Objetivo central. A su vez, las fases se subdividen en *episodios* y, finalmente, en *actos* que representan el nivel básico de la actuación.

La descripción de un ritual por un observador hace aparecer una sucesión de actos. Es tarea del investigador agrupar los actos en episodios y los episodios en fases. Para ejemplificar de qué manera se puede operar esta clasificación, voy a tomar el caso del fragmento de un ritual nahua muy sencillo, que recogí en la Montaña de Guerrero en 1967 (Dehouve, 2015 y 2016). Se trata de un ritual agrario, realizado con variantes por los pueblos indígenas cercanos a Tlapa. En septiembre, cuando se dan los primeros productos de la milpa, los campesinos realizan una ceremonia de bienvenida al "jilote" (del náhuatl *xilotl*, o mazorca de leche). En el pueblo de Xalpatláhuac se efectúan dos rituales, uno durante la fiesta de Xilo Cruz, el 14 de septiembre, y otro el 29 de septiembre, el día de la fiesta de San Miguel.

De madrugada, la mujer del agricultor se dirige sola a su milpa, sin estar acompañada por su esposo ni por sus hijas. De manera casi clandestina, desata sus trenzas y, con el pelo suelto, da la vuelta cuatro veces alrededor de su terreno con un sahumerio en la mano; envuelve algunas cañas con incienso de copal antes de cortarlas para llevárselas de regreso a su casa. Luego se reúne con las otras mujeres del pueblo; cada una lleva en la mano una caña de sus milpas floridas. Se juntan todas en procesión y giran en sentido contrario a las manecillas del reloj antes de entrar en la iglesia para presentar las cañas al santo patrón del lugar y a San Miguel.

La subdivisión del fragmento ritual se presenta en el siguiente cuadro:

Fase	Episodio	Acto	Momento	Lugar
Bienvenida al jilote	Corte del jilote	Incensar en procesión individual	Día de la fiesta, madrugada	Campo
		Corte de la milpa con jilote	*idem*	*idem*
		Desplazamiento	*idem*	Camino
	Presentación del jilote	Procesión colectiva	Día de la fiesta, 14h	Iglesia del pueblo
		Presentación de las milpas a los santos patronos	*idem*	*idem*

Este ritual no es más que una etapa del ciclo ritual agrícola, el cual, en mis términos, representa el *Ritual*. Por tanto, doy el nombre de "bienvenida al jilote" a esta *fase*, que es precedida y seguida por otras fases. Señalo el momento y el lugar de realización de los *actos rituales*, y los agrupo en *episodios*. En este caso, cada episodio tiene un agente ritual distinto. El primero, el corte del jilote, lo realiza la mujer sola en su terreno frente a sus milpas. El segundo, la presentación del jilote en la iglesia, requiere la participación de todas las mujeres de los campesinos del pueblo.

Lo que la subdivisión del Ritual permite obtener es una lista de los actos rituales. Éstos constituyen las unidades básicas, representan los ladrillos de la construcción ritual. Se presentan en número contado y sus agentes los realizan con la idea de que tienen una eficacia intrínseca. En el ejemplo citado, la procesión levógira se repite dos veces, siendo los otros actos el corte del jilote, su presentación en la iglesia y un desplazamiento.

De manera general, existen varios tipos de actos rituales dependiendo del tipo de ceremonia y del grupo indígena considerado. Entre ellos, algunos se distinguen por su amplia difusión en el área mesoamericana. Los desplazamientos de un lugar a otro son tan comunes que se puede decir que cada ritual representa un recorrido. Una clase especial de re-

corrido es la procesión: generalmente realizada por un individuo o una parte de la población detrás de un objeto sagrado (santo, caña de maíz u otro), se caracteriza por su movimiento circular. Entre otros actos muy difundidos en Mesoamérica se pueden mencionar los combates rituales y las danzas, dos categorías muy cercanas, puesto que los primeros comparten con las danzas varios rasgos —se realizan a menudo con música, en un espacio delimitado— y pueden estar incluidos en ellas.

Muy difundido también es el "depósito ritual" (frecuentemente denominado "ofrenda"), que consiste en la colocación de objetos de varios tipos sobre el suelo o una mesa-altar. Lo he definido como "un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas, generalmente acompañado por el sacrificio de animales o de hombres y/o del don de la comida". Es una práctica mesoamericana de larga duración: se encontraron vestigios de ella en el contexto arqueológico a partir del Clásico temprano, y existe en la actualidad en la mayor parte de los grupos indígenas (López Luján, 1993; Dehouve, 2007, 2013a y 2013b). Se le da a menudo el nombre de "ofrenda", pero representa más que un simple don dirigido a las potencias, porque la configuración de los objetos depositados conforma una representación del mundo y del objetivo ritual.

Otros actos rituales ampliamente difundidos son los asociados con la penitencia: ayuno y comida de penitencia, abstinencia sexual, baño purificador. Entre los actos más frecuentes se pueden mencionar también las comidas compartidas entre hombres o entre hombres y potencias. Bajo formas distintas, los actos rituales mencionados se encuentran entre los mexicas según las descripciones recopiladas por Sahagún, así como entre los indígenas contemporáneos.

3. ¿Cómo identificar el objetivo ritual y el personaje central?

Objetivo y personaje central van a la par, puesto que el objetivo del ritual es "dar vida" al personaje central. Ahora bien, su identificación no procede de manera automática de la subdivisión del Ritual en epi-

sodios y actos. Voy a tomar el ejemplo de la ceremonia de bienvenida al jilote para detallar las etapas metodológicas de la búsqueda del objetivo.

El objetivo se deduce de la observación de las acciones, del análisis de la plegaria asociada y de las explicaciones aportadas por los actores rituales. En nuestro ejemplo, lo que está en juego es la posibilidad de empezar a recoger y comer los frutos de la milpa; para ello, el primer corte es ritual y concierne exclusivamente a unas cuantas cañas con mazorcas dobles tiernas, llamadas *xilotl cacamatl*, consideradas como los jefes y responsables de la milpa. Una vez que este paso se ha logrado con éxito, se piensa que la milpa seguirá creciendo y madurando, y será posible cortar para el consumo doméstico cualquier mazorca tierna, sin necesidad de otro ritual. En caso de no realizarse esta ceremonia, se cree que el maíz se puede espantar o enojar, lo que se traduce en la pérdida de la cosecha.

En esta fase ritual operan dos tipos de agentes: la mujer del campesino en el primer episodio, las mujeres de todos los campesinos del pueblo en el segundo. La mujer del campesino es el "personaje central" que actúa y recoge los beneficios en nombre del grupo doméstico que cultiva el maíz. Las mujeres que se reúnen a continuación son los personajes centrales del grupo colectivo conformado por los cultivadores de todo el pueblo. Por su actividad ceremonial, estas dos clases de personajes centrales tienen la intención de dar inicio al corte y consumo de los frutos del maíz: éste es el objetivo de la fase considerada.

Sin embargo, esta fase forma parte de un Ritual más amplio, que se compone de las fases siguientes: bendición de las semillas y siembra (corte de los primeros frutos del que hemos hablado), cosecha final y almacenamiento. Cada fase tiene un objetivo limitado: reunir las condiciones ceremoniales para lograr una buena siembra, dar inicio al consumo de jilotes y, al final, obtener una cosecha abundante. Todos estos objetivos parciales se suman para constituir el Objetivo general del Ritual completo: intervenir en la totalidad de las etapas del ciclo agrícola a fin de cosechar mucho maíz. Este Ritual conforma un "ciclo anual" que concierne a una faceta de la búsqueda de vida; es *life-giving*.

4. El juego del bien y del mal, o el objetivo positivo y el negativo

El porvenir es incierto, puede traer la vida o la muerte. La función del ritual es disipar esta incertidumbre fundamental, es decir, conseguir la vida y rechazar la muerte. Entre los indígenas contemporáneos llama la atención la ambivalencia fundamental de las potencias naturales deificadas. El señor de los cerros y de la lluvia promueve la fertilidad pero, al mismo tiempo, la destrucción, si las precipitaciones toman la forma de tormentas y granizo. La tierra es la gran proveedora de vida, pero también la que mata mediante los temblores y otros medios. Los difuntos son potentes pero al mismo tiempo peligrosos y pueden enfermar a los vivos. En este contexto, los rituales cumplen con un doble objetivo: obtener lo fasto y alejar lo nefasto.

Esto resulta claro al escuchar las plegarias que acompañan a los rituales. Tomaré como ejemplo las palabras rezadas por un especialista ritual tlapaneco mientras realiza un depósito ritual destinado a pedir una buena temporada de lluvias. Se notará que cada deseo es expresado de forma doble, positiva y negativa: "Por la roza, por el trabajo, por todo, no se les va a acabar el sustento, que no se les acabe. Vas a ayudar en la milpa, van a comprar ganado, van a conseguir centavos, van a conseguir todo. Que nada les pase, que no se les acabe el sustento…" (Dehouve, 2011b: 179). Añaden, por ejemplo, que piden la lluvia, pero no el granizo.

Le existencia del doble objetivo cuya enunciación es perceptible en las plegarias da lugar a dos formas ceremoniales: los ritos de obtención (de lo fasto) y los de expulsión (de lo nefasto). Los ritos de obtención se organizan en torno a un objetivo positivo: es el caso, por ejemplo, de las peticiones de lluvias. Como vimos, esta finalidad principal no impide que al mismo tiempo se mencione lo negativo con el fin de alejarlo. A menudo unos actos rituales de expulsión se realizan en el curso de un Ritual cuyo objetivo es globalmente positivo.

Pero también existen ritos de expulsión totalmente dirigidos a rechazar el mal (Dehouve, 2012). Los definiré como "actos rituales cuya finalidad es la eliminación de un elemento juzgado como negati-

vo por el grupo social". Un caso muy frecuente de rito de expulsión en el México rural es la "limpia" personal. Consiste en capturar el mal en la nuca y las articulaciones de un individuo con la ayuda de collares de flores u hojas y/o el sacrificio de algún animal. Éste se sacrifica y, junto con los collares que han recogido lo nefasto, se arroja o se quema. La limpia representa un medio de curación y de protección del individuo.

La expulsión de los fenómenos atmosféricos no deseables por los agricultores ha dejado testimonios. Así, en la zona lacustre del Valle de Toluca, los pueblos "espantan" con cohetes la nube de granizo, la cual "viene correteada por otros pueblos". Así "la nube de granizo lanzada por los pueblos de la región va pasando de unos pueblos a otros. El repique de campanas acompaña el paso de la nube" (Hernández González, 1997: 456).

Otros casos de expulsión ceremonial conciernen a los difuntos. En efecto, éstos tienen un marcado carácter ambivalente por lo cual son a la vez benéficos y peligrosos. Su aspecto nefasto predomina cuando llegan a enfermar a los vivos. Es lo que ha dado lugar al ritual dedicado a *Ar Zithu* entre los otomíes de Hidalgo (Báez Cubero, 2013). Realizado para curar al familiar de un difunto, el ritual reconstruye visualmente el mundo de los muertos con la ayuda de muchos muñecos vestidos de lana. Colocados en un carrito, los muñecos son llevados a un cerro alto y abandonados, después del sacrificio de dos aves negras arrojadas al fuego. Pienso que la función prioritaria de esta teatralización ritual es reconducir al difunto, responsable de la enfermedad de su familiar, al mundo de los muertos, lo cual en términos generales remite a la categoría de la expulsión.

Cabe señalar que Hubert y Mauss (1968 [1899]: 255-261) ya se habían percatado de la existencia del doble movimiento de obtención y expulsión a propósito del sacrificio. En efecto, los dos franceses mostraron cómo varía el esquema según la finalidad del ritual. En el marco de la primera categoría, la función del sacrificio es "aumentar la religiosidad del sacrificante", para lo cual es necesario que éste se asocie a la víctima consagrada lo más estrechamente posible, lo que implica a menudo la comunión alimenticia. De esta manera, el carácter deseado "fluye de

la víctima hacia el sacrificante". La segunda categoría, al revés, tiene como propósito liberar el sacrificante de una mancilla, y es necesario expulsarla. Entonces el sacrificio fluye, "no de la víctima hacia el sacrificante, sino del sacrificante hacia la víctima". Lo cual se logra, como en el ritual del chivo expiatorio del Levítico, cargando el chivo con los pecados del pueblo y expulsándolo al desierto. Hubert y Mauss decidieron fijar su atención en el acto sacrificial; sólo me distingo de ellos en el hecho de que analizo el ritual en general y no la operación sacrificial, lo que me lleva a reconocer un acto de expulsión en una amplia gama de rituales desprovistos de sacrificios, como los evocados arriba.

Finalmente, después de mencionar la obtención de lo fasto y la expulsión de lo nefasto, queda por considerar un último tipo de objetivo: la obtención de lo nefasto. Esto concierne a los ritos de brujería que consisten en atraer lo malo sobre un individuo. Dichas ceremonias han sido por lo general poco estudiadas, con la notable excepción de un video realizado entre los tzeltales de Cancuc, Chiapas (Figuerola, 2010).

Después de caracterizar el ritual por sus objetivos, voy a pasar a definirlo por sus medios de acción que conforman el lenguaje ritual, y a plantear propuestas para su desciframiento.

II. El lenguaje ritual

Integran el ritual un conjunto de acciones realizadas con la ayuda de objetos convencionales, y todos estos elementos se suman para emitir un mensaje capaz, según los agentes rituales, de modificar la realidad en el sentido deseado.

1. El "como si"

Paradójicamente, la naturaleza del ritual aparece de manera más clara si se compara con otra manifestación humana: el juego. Al analizar de manera conjunta el juego, el teatro y el ritual, Huizinga (1996 [1938]),

seguido recientemente por dos antropólogas (Araiza, 2012 y Hamayon, 2012), hablan del "como si". Esta expresión significa que los agentes rituales tienen fe en lo que hacen, al tiempo que proclaman que es una simulación.

Si esta idea nos interesa aquí es porque la definición del "como si" de Huizinga corresponde exactamente a su uso por los mexicas del siglo XVI. En efecto, en las descripciones de los rituales, los informantes de Sahagún utilizan de manera reiterada un término en náhuatl que significa "como si": *iuhquin* (*iuhqui* o *iuhquinma*). Para quienes la leemos, la partícula ofrece una ayuda decisiva para identificar el objetivo ritual detrás de su representación ficcional.

Pondré el ejemplo de una fiesta anual de veinte días, Tecuilhuitontli, celebrada por los salineros en honor a su deidad, Huixtocihuatl (Códice Florentino, II, cap. 26). Consiste en la preparación ritual de una mujer que personifica a la diosa y que será sacrificada. El "como si" caracteriza en primer lugar a sus ornamentos: "Y su tocado en papel está lleno de copetes de plumas de quetzal [...] *es como si* reverdecería, se extendería lo verde. [...] Y los aretes de oro brillan, centellan, [de un color] amarillo intenso, *como si* fueran flores de calabaza".[1] Con la expresión "como si", los informantes de Sahagún aclararon que las plumas se asemejaban al verde de la vegetación, y el oro a las flores de calabaza: se puede deducir que están ahí para dibujar un paisaje de temporada de lluvias. Pero este paisaje no es sino un simulacro obtenido por medio de plumas y del metal precioso.

El "como si" caracteriza también la forma en que se efectúa el sacrificio. En efecto, inicialmente se inmola a algunos cautivos "que morirán primero, *como si* fueran su lecho, se volvieran su lecho".[2] La simulación del lecho descansa en el hecho de que estos hombres mueren antes de la víctima personificadora, la cual, al ser sacrificada, hará

[1] "*ihuan iamacal, quetzalmiyahuayô, quèquetzalô, moca quetzalli, iuhquin, xoxoquihui, xoxoquiuhtimani [...] auh in teucuitlanacochtli pepetlaca, pèpepetlaca, cencâ coztic, yuhquin ayòxochquilitl*" (Códice Florentino, II: 91). La ortografía normalizada utilizada marca el saltillo por un acento grave o circunflejo, como en *quèquetzalô* (*quehquetzaloh*).

[2] "*...mamaltin, in yacatiazquê miquizquê, in iuhqui ipèpechhuan yezquê, in quimmopèpechtizquê*" (Códice Florentino, II: 93).

como si se sentara sobre ellos. La imagen aquí evocada es la posición de poder, pues los reyes y los dioses se representaban sentados.

Finalmente, "el sacrificador [...] le abre el pecho. Y [cuando] su pecho ha sido abierto, la sangre sale a chorros, brota a lo lejos, es *como si* chorreara, salpicara, borboteara".[3] Los verbos que siguen al "como si" muestran que la sangre evoca un agua fertilizante, por lo tanto, de nuevo la imagen movilizada remite a la temporada de lluvias.

Este ejemplo demuestra que los agentes rituales eran perfectamente conscientes de que recreaban un mundo ficticio. Cuando hubieran podido dibujar un paisaje de lluvias con la ayuda de verdaderas hojas verdes y flores de calabaza, decidieron utilizar plumas y oro; en lugar de construir un trono para la representante de la diosa, sacrificaron hombres antes que a ella; y en vez de verter agua, abrieron el pecho de la víctima para que brotara su sangre. En otras palabras, *el ritual es performativo y lo performativo es ficcional*. Para que el ritual sea eficaz, es preciso teatralizarlo, pero no de manera naturalista ni descriptiva. Hay que hacer "como si" y esto implica el uso de metáforas.

2. La construcción metafórica

El "como si" pone actos en escena, con la ayuda de gestos, objetos y, en ciertos casos, de discursos ceremoniales o plegarias para acompañar las acciones rituales. Todas estas formas de expresión son de naturaleza figurativa: se trata de enunciar, mostrar y representar imágenes. Voy a mostrar que las teorías de la metáfora proporcionan herramientas potentes para analizarlas.

El término mismo de "figuras" remite a las "figuras de estilo", también llamadas "tropos", que, desde la Antigüedad, pertenecen al estudio de la retórica en Occidente. La metáfora representa la más importante de las figuras retóricas definidas por la famosa *Institución oratoria* de Quintiliano (1975), durante el primer siglo después de Cristo. Según la

[3] "*...niman ye ic queltètequi: auh in ompet iielchiquiuh, in eztli hualmopipiyazquetza, huèca in onmopiyazoa, iuhquin momoloca, iuhquin pipica, iuhqujn popozoca*" (Códice Florentino, II: 94).

definición clásica, la metáfora se basa en una comparación o similitud que establece una relación entre el concepto y la imagen ("Este hombre ha actuado como un león"). Al suprimir la palabra "como", se obtiene una metáfora ("Digo de este hombre que es un león"). De esta manera, se produce el desplazamiento o "traslación" del sentido de una cosa a la otra que es típico del procedimiento metafórico, pues el término "metáfora" proviene del griego *metapherein*, "transferir".

Esta definición clásica concierne exclusivamente al discurso verbal y es interesante recordarla porque ha sido utilizada por generaciones de estudiosos de la retórica occidental durante casi dos mil años. Pero nuestras concepciones han experimentado un trastorno total con la "teoría de la metáfora conceptual" elaborada por Lakoff y Johnson (1980 y 1985). Los dos lingüistas cognitivistas han "extraído" la metáfora de la retórica para considerarla como un procedimiento cognitivo: "La esencia de la metáfora es que permite entender algo (y experimentarlo) en los términos de otra cosa" (1985: 15). Así definida, la metáfora deja de ser una cuestión de palabras. El sistema conceptual humano está estructurado y definido de manera metafórica, o, dicho de otro modo, el hombre no puede *pensar* una cosa más que en los términos de otra.

Este proceso no descansa en metáforas aisladas sino en "conceptos metafóricos", definidos por el hecho de que un campo entero de nuestra experiencia suele ser conceptualizado en términos de otro campo. El ejemplo clásico de Lakoff y Johnson es "la discusión es la guerra". Los lingüistas muestran que nosotros los occidentales conceptualizamos el campo de la discusión en los términos de otro tipo de experiencia: la guerra. Basando su análisis en el estudio de la lengua, ponen a luz la existencia de modismos referidos a la discusión, como "atacar una posición", "indefendible", "estrategia", "nueva línea de ataque", "ganar", "ganar campo", etcétera.

Dos puntos merecen subrayarse. En primer lugar, que esta construcción metafórica organiza no sólo las representaciones, sino también la manera concreta de entablar discusiones, es decir, las prácticas (Lakoff y Johnson, 1985: 14-15 y 17). En segundo lugar, que la construcción metafórica es cultural, porque depende estrechamente del tipo de sociedad donde aparece. El ejemplo de "la discusión es la guerra" se an-

cla firmemente en nuestras propias concepciones culturales: "los valores más fundamentales de una cultura son coherentes con la estructura metafórica de sus conceptos más fundamentales" (1985: 32).

En nuestra sociedad, las metáforas permanecen en gran parte inconscientes y para darse cuenta de su existencia se necesita reflexión. Esto explica que los dos autores terminasen su libro con un programa alentador cuya realización debería contribuir poderosamente al conocimiento de sí:

> Sentimos todavía la misma maravilla al observar que lo que nos hace vivir a todos son metáforas como "el tiempo es dinero, el amor es un viaje y los problemas son puzzles" [...]. Pero las metáforas no son sólo límites que rebasar. Porque no podemos rebasarlas sino recurriendo a otras metáforas. Es como si la capacidad de entender la experiencia a través de la metáfora fuera un sentido, semejante a la vista, al tacto o al oído, lo que significaría que sólo se percibe el mundo y se tiene una experiencia de él a través de metáforas. La metáfora desempeña un papel tan importante como el tacto, y es igualmente valiosa (1985: 250).

Sean religiosos, o personales y cotidianos, los rituales representan "*Gestalt* experienciales" que consisten en secuencias de acciones estructuradas. Los rituales, en especial los religiosos, constituyen un campo de elección para el uso de las metáforas que suelen encarnarse en ellos (1985: 246-247). Desgraciadamente, según mi conocimiento, estas sugerencias no han llevado a los especialistas del ritual a elaborar una teoría del papel de las construcciones metafóricas en los rituales. Una notable excepción es Hamayon (2011), que identifica en la alianza matrimonial la metáfora que organiza la cacería de presas en una sociedad chamánica siberiana. Allí, el chamán se representa como marido de los espíritus animales, lo que autoriza la obtención de carne de caza por su grupo. Según la autora, la metáfora puede existir a nivel puramente verbal, ser escenificada ritualmente o concretada materialmente en una vestimenta, un gesto o una escultura.

Invocar las concepciones de Lakoff y Johnson como apoyo al desciframiento del lenguaje ritual no consiste en absoluto en aplicar un

modelo sencillo de manera mecánica. La metáfora interviene en el ritual bajo muchas modalidades distintas. De hecho, el análisis del lenguaje ritual desde el punto de vista de la metáfora conlleva, en primera instancia, identificar sus múltiples usos. A continuación mencionaré algunos de ellos.

3. El ritual como relato metafórico

El ritual es performativo y se realiza con el fin de transformar la realidad. Asumo que *el especialista ritual representa su objetivo bajo la forma de un acto metafórico*. En la mayoría de los casos, debe ser posible deducir cuál es el relato metafórico escenificado en el ritual, sea descifrando los gestos efectuados o, lo que es más fácil, escuchando los discursos ceremoniales y las plegarias.

Retomaré el ejemplo anterior de la "bienvenida ceremonial al jilote". Ya conocemos a sus personajes centrales (las mujeres que representan a los grupos domésticos de cultivadores) y su objetivo (autorizar el consumo de los primeros frutos). Este ritual se presenta como un relato metafórico: la mujer lleva la cabellera suelta para parecerse al jilote con su pelo joven; lo va a "tomar en brazos", como hace una madre con su hijo, vestirlo de flores y presentarlo ante los dos santos, San Miguel y el patrono del pueblo.[4] En otros términos, se trata de presentar el corte del jilote y su consumo bajo otro aspecto: el de una madre que lleva a su hijo a la iglesia para pedir en su beneficio los favores de los santos. De esa manera, los agentes rituales asumen que impiden que el maíz se espante, lo que acarrearía como consecuencia que se seque o se pudra la milpa.

Al aplicar este método a varios rituales antiguos y modernos, he reunido una larga lista de relatos metafóricos de la que tomaré algunos ejemplos procedentes de diferentes épocas y lugares. Los rituales que conforman el corpus siguiente han sido seleccionados debido a que su análisis fue publicado y resulta de fácil acceso.

[4] Este relato se deduce de la plegaria que acompaña el corte del jilote (Dehouve, 2015).

A. La llegada de las lluvias = el regreso de los dueños de la lluvia, siglo XVI

La fuente es una plegaria en náhuatl recogida por Sahagún entre sus informantes a mediados del siglo XVI (Códice Florentino, VI: cap. 8). Por lo tanto, no tenemos testimonios de los gestos que posiblemente acompañaban estas palabras y deducimos del texto el relato metafórico. La situación que se trata de remediar es una sequía asociada a una hambruna que está matando a los hombres, los animales y las plantas. El objetivo ritual es que llueva. Pero, de acuerdo con el sistema ritual, la situación está "pensada en los términos de otra cosa". El relato metafórico asume que los *tlaloque*, entidades dueñas de la lluvia, se encerraron en sus cajas, escondieron los víveres y se marcharon. La plegaria tiene el propósito de hacerles regresar y termina con estas palabras: "apresúrense en volver, oh dioses, oh nuestros señores" (Códice Florentino, VI: 40).

B. La llegada de las lluvias = el vertido del agua de una jarra, 1920

Nuestro siguiente ejemplo concierne a la figuración ceremonial de la llegada de la lluvia por los zapotecos de Yalalag en los años veinte, en el marco de una petición de lluvias (De la Fuente, 1949: 303-305, citado por López Luján, 2006: 234). Durante la noche los hechiceros visitaban un manantial próximo al pueblo. Tras una serie de oblaciones, construían una pequeña represa y colocaban en la orilla piedras y ramas que figuraban casas, animales y árboles. A continuación describían los fenómenos naturales que precedían a la lluvia como si estuvieran presenciándolos. Rompían entonces la represa y vertían agua desde una jícara exclamando "Ya viene la lluvia". López Luján (2006) ha demostrado que las "jarras Tláloc" (jarras modeladas en forma de la cara del dios de la lluvia, Tláloc), colocadas en la parte superior de algunas ofrendas del Templo Mayor en posición de verter agua, responden a un simbolismo semejante; se puede añadir que dicha figuración realizada en la última etapa del depósito tenía evidentemente el propósito de mostrar lo que pedía el ritual, es decir, su objetivo o uno de sus objetivos principales. El desplazamiento metafórico consistía en la

representación de la lluvia por medio del derrame de agua proveniente de una jícara o de una jarra.

C. La cacería = la apertura del corral del dueño de los animales, 1984

La cacería, objetivo del ritual de petición, se representa metafóricamente como la apertura del corral donde el dueño de los animales ha encerrado supuestamente a sus animales. El ritual propiciatorio fue observado entre los mayas huastecos de Veracruz (Alcorn, 1984: 88, citado por Brown, 2005: 138). Antes de su salida al campo, el cazador reza plegarias y ofrece comida y alcohol al dueño de los animales, es decir, realiza dones antes de pasar a la parte figurativa. Para ello, construye un corral miniaturizado que encierra el cráneo de un venado; entonces practica una apertura del corral con la finalidad de mostrar que la potencia deja salir a uno de sus animales y se lo entrega al cazador.

D. La cacería = un proceso judicial, siglo XVII

Otro ritual propiciatorio de cacería fue descrito a principios del siglo XVII en la obra del religioso Hernando Ruiz de Alarcón (1987), que versa sobre la parte central del actual estado de Guerrero, y ha sido analizado en Dehouve (2010b). El documento consta de una plegaria en náhuatl compilada por el sacerdote extirpador de idolatrías. El rezo consiste en unificar todos los elementos naturales y manufacturados en torno al objetivo del cazador, llamando como testigos en contra del venado sucesivamente a la tierra, al fuego, a la casa, a los cerros, al cielo y a la trampa. La plegaria se presenta, pues, como un complot cósmico equiparado en la traducción al español con “una disputa”. Al evocar la captura del venado, el cazador advierte: “concluso está vuestro pleyto”. Esto significa que, a principios del siglo XVII, los indígenas estaban familiarizados con los procesos judiciales al punto de utilizar esta figura en sus rituales. Sin embargo, la plegaria presenta una mayor complejidad, debido a que, junto a esta construcción metafórica, recurre a un mito y a varias metáforas aisladas.

E. El nacimiento de un niño = la apertura de una caja, 1996

Una plegaria recopilada en la comunidad tzeltal de Cancuc (Chiapas) por Figuerola (1996) procura ayudar al parto y promover el nacimiento del niño. La construcción metafórica equipara el vientre de la mujer con una caja cerrada que el ritual pretende abrir para extraer al niño. Para ello, la plegaria compara la *kaja* ("caja" o vientre de la mujer) y el *kajon* ("cajón" que contiene la imagen de San Juan, santo patrón del pueblo, guardado en la iglesia). Del mismo modo que el mayordomo del santo saca la imagen, así el curandero procura sacar al bebé. La metáfora discurre a lo largo de la plegaria mediante la repetición de las voces "en el medio de la caja, en el medio del cajón" (*ta y-ohlil kaja, ta y-ohlil kajon*). Al principio, la caja se describe como cerrada y, al final, como abierta.

F. El depósito ritual tlapaneco = la invitación de un ser potente, 2007

El depósito ritual tlapaneco así como la plegaria que acompaña su realización representan la invitación honorífica de una potencia a la cual se le construye un asiento, se le adorna con un collar de flores, se le presenta la luz de una vela y el humo de copal, se le sacrifica un animal y se le paga un tributo en oro (Dehouve, 2007). A cambio de este don, se le pide a la potencia un contradón. Este relato metafórico acompaña muy claramente el proceso de confección del depósito y de la plegaria concomitante pues, en ella, se repiten constantemente las palabras "petate, banco, silla, mesa" y se aclara que los obsequios reclaman una contraparte. De esta manera, el objetivo ritual se logra en el curso de la invitación metafórica del ser potente quien, a cambio, cumplirá los deseos humanos.

Los ejemplos aquí presentados atestiguan la fértil imaginación de los actores rituales que les permite encontrar, no una metáfora estereotipada, sino muchas que se renuevan constantemente. Así, la cacería ha dado lugar a dos invenciones muy distintas: el corral del dueño de los animales y el proceso judicial. Y seguramente, la lista de las construcciones metafóricas referidas a la cacería se alargaría al contemplar otros casos.

Considero que es posible identificar el relato metafórico que estructura cada ritual. Para lograrlo, el investigador recurrirá al análisis de la plegaria y, cuando existan, a la observación de las acciones realizadas en el espacio y a las explicaciones aportadas por los actores rituales. Sin embargo, se topará con una dificultad. El relato metafórico aparecerá como afectado por la interferencia de metáforas anexas, como lo vamos a ver.

4. El motivo principal y los motivos "anexos"

Un motivo musical es un tema característico destinado a ser repetido para constituir una melodía. Si consideramos el ritual como una melodía metafórica, el motivo repetido de manera más sistemática será el que he llamado "relato metafórico", que también puede calificarse como "macro-metáfora". En efecto, es tan sólo una de las muchas metáforas presentes en el ritual, pero su uso repetitivo estructura la obra. Esto no impide que existan otros motivos anexos que surjan a lo largo de la ceremonia. Tomaré dos ejemplos de los casos examinados arriba.

El caso E proviene de una plegaria tzeltal contemporánea destinada a ayudar a una mujer a dar a luz. Su motivo principal equipara el parto con la apertura de una caja, ella misma equiparada con la apertura del cajón de los vestidos del santo por el mayordomo. Entre los motivos metafóricos anexos, evocados para sacar al niño, está la llave: "Hablo como una llave, en el medio de la caja, en el medio del cajón, se abre, acaba de pasar, se abrió, acaba de pasar" (Figuerola, 1996: 150, versos 235-237). También son enumerados elementos sin relación alguna con la caja, una lista de remedios destinados a provocar el parto: "con trece hierbas, ahora, con trece ajos, *asukal* [azúcar], con trece pimientos, con trece tés de limón, con trece inciensos de *pom*, pinole para parto, en el medio de la caja, en medio del cajón, con cola de tlacuache, hablo ahora" (1996: 150-151, versos 242-249). Y finalmente, sin relación con la caja, pero sí con el parto, la plegaria menciona una lista de herramientas cortantes, convocando otra imagen, la de la extracción del feto por pedazos: "saco trece rebanadas ahora, trece cuchillos automáticos,

trece navajas, trece tijeras de metal, trece piedras para afeitar el metal, trece hojas de afeitar metálicas, hablo en medio de la caja, hablo en medio del cajón, lo sacudo, lo saco a pedazos" (1996: 151, versos 276-284). Se puede decir que el motivo principal es el de la caja —con la referencia anexa a la llave—, y que los motivos anexos son los remedios tradicionales para el parto y una cesárea.

El caso F representa la confección de un depósito ritual por los tlapanecos. El análisis ha considerado de manera conjunta la colocación de los objetos en el suelo y las plegarias concomitantes (Dehouve, 2007). Los objetos vegetales (manojos, guirnaldas y collares) están apilados para conformar un asiento, y las palabras que acompañan estos actos describen su elaboración; cuando está terminado, se supone que la potencia está presente y sentada, y se le ofrecen los dones. Ahora bien: el motivo principal o macro-metáfora es la invitación y encierra una multitud de motivos anexos. En efecto, el asiento está hecho de objetos vegetales en los cuales todo es metafórico, tanto su forma como los materiales que los constituyen. El colocar un manojo de hojas de cierto tipo evoca las potencias o los seres humanos; su materia vegetal, mineral o animal designa la finalidad del ritual –vegetación y riqueza–. De esta manera, los numerosos significados expresados por el depósito ritual se entremezclan en el seno de la macro-metáfora de la invitación (para el detalle de la demostración, véase Dehouve, 2007).

5. El cosmograma

Para proseguir con la revisión de las distintas categorías de metáforas empleadas en el curso del ritual, es preciso hablar de la representación de la dimensión cósmica, generalmente expresada bajo la forma geométrica del cuadrado o del quincunce, y/o de la forma aritmética del cuatro o del cinco. Estas formas son designadas por los investigadores con el nombre de *cosmograma*. Asociado con el calendario y los mitos, dibujado desde la época prehispánica en los códices o los contextos arqueológicos (León-Portilla, 2004; López Luján, 2006: 235), el cosmograma

es todavía de uso común en los rituales indígenas contemporáneos. Aparece materializado como cuadrilátero o mediante el cuatro en varios objetos votivos de los huicholes, como el *nierika* y las jícaras decoradas (Kindl, 2007); está presente en la forma cuadrada respetada por los depósitos rituales tlapanecos y muchos otros depósitos; en otros casos, el depósito concluye con la colocación de cuatro o cinco objetos –pedazos de corteza de copal, velas, jícaras, pollos sacrificados, etc. (Dehouve, 2011a: 77-96 y 231)–. El mismo patrón se repite en los gestos y es frecuente que las procesiones circulares ejecuten cuatro vueltas y que los especialistas rituales pasen cuatro veces con su sahumerio.

La presencia generalizada del cosmograma en las representaciones y los rituales mesoamericanos me ha inducido a seguir la propuesta de Blumenberg (2003) en la que, para designar a una metáfora con ambiciones cósmicas, utiliza el término de "metáfora absoluta". El filósofo subraya que las metáforas absolutas responden a una necesidad fundamental de orden antropológico: la de nombrar una totalidad cósmica demasiado compleja para ser aprehendida de manera conceptual. Agrega que la representación de esta totalidad, inalcanzable a través de medios conceptuales o científicos, es del orden de la metáfora. Las metáforas que merecen el calificativo de absolutas son, por tanto, aquéllas que "dan estructura a un mundo; representan el siempre inexperimentable, siempre inabarcable todo de la realidad" (Blumenberg, 2003: 63, citado en Dehouve, 2011a: 91). Sirven para representar lo irrepresentable —el mundo— que constituye el marco y el horizonte de todo razonamiento científico, y para responder a la pregunta insondable del lugar del hombre en el universo. Una vez planteadas, estas metáforas orientan los comportamientos y las preguntas formuladas por la ciencia. En Occidente, el mundo se concibió sucesivamente sobre el modelo de una ciudad griega, un organismo vivo (metáfora orgánica) y un mecanismo de relojería (metáfora mecánica). Fue considerado como el gran libro de la Naturaleza del cual el hombre es el lector, o como una *Terra incognita* en la que todo queda por descubrir. Pienso que el cosmograma mesoamericano puede considerarse como una metáfora cósmica similar a éstas.

El cosmograma de los antiguos mexicanos se deriva de la observación de los fenómenos solares en el calendario de horizonte a partir de

un punto fijo. Imaginemos que el observador empieza su examen en el hemisferio norte en el momento del solsticio de invierno: verá que el sol sale a su derecha sobre la línea dibujada en el horizonte. En el solsticio de verano, el sol saldrá a su izquierda. En el horizonte occidental, el sol se pone también entre los dos puntos extremos correspondientes a los dos solsticios. De esta manera, los cuatro puntos de las salidas y puestas del sol en los solsticios delimitan el radio de acción del astro, y constituyen los límites del mundo. La observación de los cuatro puntos solsticiales presupone la existencia virtual de un quinto punto, donde se sitúa el observador, en la intersección de las diagonales que unen los extremos del cuadrilátero y mirando al Este. Esta experiencia primordial fue el origen de la invención del calendario en esta parte del mundo y eso explica que la metáfora absoluta o cósmica haya sido el cuadrado o el quincunce, o las cifras cuatro o cinco (para una explicación más detallada, véase Dehouve, 2011a).

Al representar ceremonialmente esta metáfora, los indígenas enmarcan sus rituales en una dimensión cósmica. Reiterando simbólicamente la creación del mundo, el ritual remite a la génesis, mientras que, por medio de la representación del porvenir y la adivinación, abre perspectivas hacia el futuro. Pienso que eso explica que cada episodio ritual sea contemplado con ansia por los especialistas y los participantes, que buscan señas de aceptación por parte de la potencia y del buen desarrollo ceremonial. En particular, los sacrificios son momentos clave en los que la duración de la agonía del animal y la cantidad de sangre derramada son considerados como un presagio del porvenir (Dehouve, 2007 145-160). En muchísimos pueblos indígenas contemporáneos, la manera de arder de las velas indica la presencia eventual de peligros que amenazarán a los habitantes del pueblo durante el año. Entre los totonacos de Tepetzintla, G. Stresser-Péan (2005: 162) ha observado que, a lo largo del depósito, la especialista ritual interroga a los espíritus para saber si aceptan la ofrenda, arrojando en una jícara de agua un fragmento de copal y observando lo que sucede.

Considero que el ritual adquiere esta dimensión porque se realiza en el cuadrilátero metafórico. Al recrear el mundo desde su inicio y abrirse hacia el futuro, la representación cósmica es el elemento indis-

pensable para otorgar al depósito su eficacia ritual. La figuración del provenir tal como lo desean los hombres —cacería exitosa o temporada de lluvias abundante, por ejemplo— cobra por lo tanto una eficacia mágica, por lo cual enunciar y figurar significan actuar sobre el mundo.

6. La numerología

Acabamos de hablar del uso ceremonial de las cifras cuatro y cinco. No son las únicas que aparecen en los rituales, que están estructurados por toda clase de números. De esa manera, una "numerología" llena de sentido se añade a las metáforas mencionadas hasta ahora.

En los rituales, en general, todo está contado. Entre los mexicas, se numeraban las víctimas sacrificiales, los sacrificadores, los objetos ceremoniales, los platillos, los incensamientos, las procesiones circulares, los bailes, las figuras de la danza y los danzantes (Dehouve, 2011a: cap. X). Hoy en día se siguen numerando muchos de estos elementos rituales, como las piezas de música interpretadas. Por ejemplo, los teenek del municipio de Aquismón en la Huasteca potosina, tocan doce, nueve o siete sones según sea la potencia invocada, para que los danzantes bailen frente al altar (Hernández Azuara, 2013: 5).

En la actualidad, los actos rituales que mejor se prestan al conteo son los "depósitos", que constituyen verdaderas construcciones aritméticas. En efecto, uno de los aspectos más sobresalientes de estos depósitos es la atención que se presta al conteo de los objetos ceremoniales. Los preparativos duran horas, e incluso días, durante los cuales los actores rituales cuentan incansablemente hojas o paquetes de hojas, tratando de evitar el más mínimo error que supuestamente causaría la muerte de los vecinos del pueblo –característica que comparten la mayoría de las áreas indígenas de México–. Sin embargo, el número puede estar a cargo de distintos artefactos. Los tlapanecos usan casi exclusivamente paquetes de vegetales hechos de follajes diversos y de flores de algodón, a los que agregan mechas de hilos de algodón. Pero otras poblaciones indígenas recurren a una amplia gama de objetos muy distintos, entre los que destacan: rollitos de masa de maíz, muñequitos

de madera, efigies de papel recortadas, juguetes de plástico, platillos, tamales y jícaras de bebidas. Frecuentemente, estos artefactos reciben de los antropólogos el nombre de "ofrendas contadas". Los números utilizados varían según las regiones y comunidades, pero conforman un lenguaje cuyo sentido se puede desentrañar (para más detalles sobre el desciframiento de este lenguaje numérico, véase Dehouve, 2010a y 2011a: cap. XII).

7. Los registros semióticos de la metáfora

Llegados a esta etapa de la demostración, hemos hablado de tres clases de metáforas rituales —la macro-metáfora o relato metafórico, los motivos anexos y la metáfora cósmica— y de la numerología. También hemos visto, aunque de pasada, que ellas se expresan durante los rituales en una gran variedad de elementos. Vamos ahora a retomar de manera sistemática la lista de sus diferentes registros semióticos.

Un Ritual, como sus partes constitutivas —fase, episodio y acto ritual—, constituye una construcción compleja y armónica de significados, en la cual "todo habla" y, en primer lugar, las palabras y los objetos. El rezandero tlapaneco expresa este vínculo diciendo a la deidad a la cual se dirige: "Vas a ver, vas a escuchar".[5] El término "ver" se refiere a la parte figurativa del depósito, y el término "escuchar", a su parte oral. La plegaria precisa lo que se da y lo que se pide para que la potencia no se equivoque en el significado de lo que es mostrado y figurado. De esa manera, ambos actos son considerados como complementarios e indispensables. Se puede añadir que la vista de la potencia también está solicitada por las danzas y su oído por la música, aspectos sobre los cuales no abundaré por no tener un trabajo personal al respecto.

A la vista y al oído, se añaden el olfato, el gusto y el tacto, con los cuales la potencia recibe los dones: el olor de la resina de copal, de las velas y de las flores, los platillos y las bebidas. Se puede decir que los

[5] "*Ri matayán, ri matadxú*", según los términos recogidos en Malinaltepec, Guerrero, por Schultze Jena (1938, III: 177, por ejemplo).

agentes rituales dirigen conscientemente sus súplicas hacia los cinco sentidos de las potencias.

Para cumplir con este fin, dos medios principales están al alcance de los agentes rituales: las metáforas lingüísticas y las metáforas materiales. Las primeras se encuentran en las plegarias: allí descubrimos una amplia gama de ellas cuya función es reforzar la eficacia del ritual (véase Dehouve, 2011b). Las segundas se realizan en el transcurso de los actos rituales, sobre todo de los depósitos, plasmadas en objetos, cuyo color, número, forma, materia y olor funcionan como un vehículo metafórico. He propuesto la noción de "metáfora material" por primera vez a propósito de los depósitos rituales tlapanecos de Acatepec (Dehouve, 2007). El ejemplo claro de una de ellas sería el algodón en guedejas colocado sobre los objetos vegetales, cuyos significados varían según los casos: evoca la fertilidad y la lluvia por su semejanza con las nubes; la vejez, por su aspecto que recuerda las canas de los ancianos, y la mesa de comida porque los manteles o servilletas que cubren las mesas están hechos de fibra textil, como se puede deducir de las palabras de las plegarias que acompañan su presentación. Así, colocar un pedazo de algodón sobre un depósito equivale a enunciar sus objetivos —la fertilidad o la vejez— y reforzar la metáfora de la invitación.

La teoría de la metáfora conceptual de Lakoff y Johnson proporciona una justificación al empleo de la noción de "metáfora material". En efecto, el ubicar el proceso metafórico a nivel cognitivo, y ya no a nivel lingüístico, permite entender que una metáfora conceptual se exprese a la vez en la lengua y en forma de objetos. En lo profundo de la mente humana se crean las imágenes que serán expresadas bajo una forma verbal o visual.

8. Gestos, corporalidad e imitación

El último componente del mensaje ritual está representado por el lenguaje corporal y gestual. Los rituales están llenos de acciones colectivas, gestos y movimientos en el espacio. Cabe preguntarse si se aplica a estos casos el análisis en términos de metáfora. Hamayon (2012:

306) contesta afirmativamente y propone "considerar la metaforización, tal como la definen [Lakoff y Johnson], como una creación ficcional, homóloga en el campo del pensamiento a la que representa el juego en el campo de la acción (es lo que fundamenta los usos metafóricos del jugar)". La antropóloga plantea el problema de la imitación, que conoce bien debido a que está en la base de la actuación de los chamanes y cazadores siberianos que imitan el comportamiento y las luchas de los cérvidos. Sostiene que el gesto del imitador es diferente que el movimiento imitado: "Los jóvenes que luchan y bailan entre sí *hacen como* los cérvidos y las gallináceas pero lo hacen *entre ellos*. Su *hacer como* no procura reproducir conductas animales, sino producir gestos humanos que recuerdan algunas de sus características [...] El *hacer como* humanos, en estos bailes y combates, los constituye en marco ficcional" (2012: 124). Siguiendo sus propuestas, consideraré los gestos y movimientos como uno de los registros semióticos de la metáfora, es decir, una manera de representar una cosa en los términos de otra.

Para tomar el ejemplo de una acción que imita otro movimiento, recordaré el ya citado texto del informante de Sahagún que describía la inmolación de la mujer personificadora de la diosa Huixtocihuatl: el sacrificador abre su pecho y "la sangre sale a chorros, brota a lo lejos, es *como si* chorreara, salpicara, borboteara" (Códice Florentino, II: 94). La manera en que la sangre brota del cuerpo de la víctima ofrece una imagen del agua fertilizadora de la temporada de lluvias.

En náhuatl, una serie de movimientos es designada con palabras derivadas de *yahualli*, "círculo". Entre ellos, el verbo cuya raíz contiene la idea de círculo es *yahualo* o *tlayahualoa*, "ir en procesión, dar vueltas". Como el sol a lo largo del año, las procesiones seguían una rotación opuesta a la de las agujas del reloj (para una explicación detallada, véase Dehouve, 2011a: 78). Por lo tanto, estos movimientos circulares no eran más que la réplica del cosmograma ya representado en los rituales bajo otras formas materiales figurativas, como el cuadrado y los números cuatro y cinco. Este movimiento circular duplicaba, pues, la representación del universo. Todavía es así, y el "ritual de bienvenida al jilote" descrito arriba ha proporcionado un ejemplo de ello con sus dos

procesiones levógiras. Estamos ante el caso de un movimiento metafórico que atraviesa los siglos.

Conclusión

Mi punto de partida en el estudio del ritual sostiene que los agentes ceremoniales actúan para obtener lo que consideran como fasto y benéfico, y para alejar lo nefasto, negativo y mortífero. En este aspecto, el ritual religioso no dista de los múltiples ritos personales a los cuales cada uno de nosotros se apega en su vida cotidiana con la idea de que algo bueno saldrá de la repetición de una serie de actos estereotipados. Por lo tanto, asumo que el ritual religioso tiene a la vez un "objetivo" y un "personaje central" que es el responsable y beneficiario ceremonial en nombre del grupo –o en su propio nombre–.

El ritual se organiza en torno a la representación ficcional de su objetivo, lo que llamé, después de Huizinga y de los mexicas, el "*como si*". Para poner los deseos humanos en escena haciendo "como si", el especialista ritual utiliza un recurso cognitivo definido por Lakoff y Johnson: la construcción metafórica. En primer lugar, inventa un relato, una clase de "guión", que consiste en teatralizar (a nivel verbal o efectivo) la situación anhelada después de haberle aplicado un desplazamiento metafórico. A partir de ahí, y como en una melodía musical, el motivo principal se enriquece con motivos secundarios, se enmarca en representaciones del cosmograma que supuestamente proporcionan al ritual su eficacia, y se le añaden códigos numéricos. Como soporte semántico, echa mano de todos los registros semióticos capaces de ser captados por los cinco sentidos humanos, y se expresa en la lengua, la música, los gritos, los objetos ceremoniales, los gestos y los movimientos en el espacio, de manera que cada elemento aparece marcado por un decidido carácter metafórico.

El resultado es una construcción ritual compleja, rica en copiosos y opacos simbolismos, ante la que nos preguntamos: ¿Por qué hacen esto? ¿Qué significa? Hay quienes piensan que la pregunta es trivial

y que nosotros los antropólogos no debemos plantearla. Pienso por el contrario que es totalmente legítimo querer desentrañar el sentido de los rituales, que poseen un profundo significado para los especialistas que los inventan. La eficacia ceremonial depende de la configuración de un conjunto complejo en el cual todo habla y cada detalle debe estar de acuerdo con el objetivo ritual, por lo que la función semántica no puede desligarse de la función performativa. El programa de descifra-miento está todavía en sus inicios y aquí no propongo más que una lista de los posibles usos y categorías de la metáfora ceremonial. Pienso que este proyecto es alentador por las promesas que ofrece de penetrar en un mecanismo del espíritu humano que ha encontrado un campo fértil en los rituales mesoamericanos.

Bibliografía

Alcorn, Manis B., 1984, *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University of Texas Press.

Araiza, Elizabeth, 2012, "La simulación de los oficios en poblados purhépecha. Notas sobre la articulación entre arte, ritual y acción lúdica", en E. Arainza (ed.), *Las artes del ritual*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, pp. 129-158.

Austin, John L., 1962, *How To Do Things With Words*, Oxford, Oxford University Press.

Báez Cubero, Lourdes, 2013, "Ofrenda a 'ar zithu', el 'venerable ancestro'. Un ejemplo de 'prestación total' entre los otomíes orientales de Hidalgo", en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios históricos, antropológicos y comparativos*, Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura, pp. 419-463.

Blumenberg, Hans, 2006, *Paradigmes pour une métaphorologie*, París, Librairie Philosophique J. Vrin.

Brown, Linda A., 2005, "Planting the bones: hunting ceremonialism at contemporary and nineteenth-century shrines in the Guatemalan Highlands", *Latin American Antiquity*, núm. 16 (2), pp. 131-146.

De la Fuente, Julio, 1949, *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*, México, Museo Nacional de Antropología.

Dehouve, Danièle, 2016, *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

Dehouve, Danièle, 2015, "Metáforas y metonimias conceptuales en las representaciones antropomórficas del maíz", en Catharine Good y Dominique Raby (eds.), *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, pp. 37-57.

Dehouve, Danièle, 2013a, "El depósito ritual tlapaneco", en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios históricos, antropológicos y comparativos*, Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura, pp. 127-169.

Dehouve, Danièle, 2013b, "El depósito ritual. Un ritual figurativo", en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios históricos, antropológicos y comparativos*. Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura, pp. 605-638.

Dehouve, Danièle, 2012, "Los ritos de expulsión entre los tlapanecos", *Dimensión Antropológica*, núm. 56, pp. 67-97.

Dehouve, Danièle, 2011a, *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, Collection Histoire des religions.

Dehouve, Danièle, 2011b, "Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana", *Itinerarios*, núm. 14, Varsovia, pp. 153-184, disponible en línea: http://iberystyka.uw.edu.pl/content/view/1197/103/

Dehouve, Danièle, 2010a, *Números para los dioses*, Film de 48 min, París, Tonaltepec Production.

Dehouve, Danièle, 2010b, "Un ritual de cacería : el conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 40, pp. 299-331, disponible en línea: http://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/17827

Dehouve, Danièle, 2009, "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis", en Sylvie Peperstraete (ed.), *Image and Ritual in the Aztec World*, Oxford, BAR International Series 1896, pp. 19-33.

Dehouve, Danièle, 2008, "El sacrificio del gato-jaguar entre los tlapanecos de Guerrero", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 315-334.

Dehouve, Danièle, 2007, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero,* México, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Guerrero, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Dehouve, Danièle, 2001, "El Fuego Nuevo: interpretación de una 'ofrenda contada' tlapaneca (Guerrero, México)", *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 87, pp. 89-112, disponible en línea: http://jsa.revues.org/1996

Dehouve, Danièle y Richard Prost, 2004, *Los peligros del poder*, Film de 54 min, París, Tonaltepec Production.

Figuerola, Hélios, 2010, *Rites de vie et de mort*, Film de 50 min, París, Centre National de la Recherche Scientifique, Imagesmédia.

Figuerola, Hélios, 1996, "L'enfant, les hommes et les dieux. Histoire d'une lutte pour la vie. Une prière d'accouchement à Cancuc (Chiapas, Mexique)", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 82, pp. 129-158.

Florentine Codex. General History of the Things of the New Spain, 1950-1982, Arthur J. D. Anderson y Charles E. Dibble (eds. y trads.), Santa Fe, New Mexico, School of American Research and the University of Utah, 12 vols.

Hamayon, Roberte, 2012, *Jouer. Une étude anthropologique à parti d'exemples sibériens*, París, Éditions du Mauss.

Hamayon, Roberte, 2011 [1998], "El sentido de la alianza religiosa. Marido de espíritu, mujer de Dios", en *Chamanismos de ayer y hoy*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 61-87.

Hernández González, Ma. Isabel, 1997, "Los ahuyentadores de granizo de San Gaspar Tlahuililpan, Estado de México", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 447-464.

Hernández Azuara, César, 2013, "Ofrendas contadas entre los teenek de la Huasteca potosina", en las Jornadas *Encuentros con lo sagrado, danzas, devociones y ofrendas en México y los Andes*, México, Universidad Iberoamericana, 8 de mayo, texto inédito.

Hocart, Arthur Maurice, 1935, *Les progrès de l'homme*, París, Editions du Seuil.

Hocart, Arthur Maurice, 1933, *The progress of man. A short survey of his evolution, his customs, his works*, London, Methuen.

Hubert, Henri y Marcel Mauss, 1968 [1899], "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", en Marcel Mauss, *Œuvres*, vol. 1, París, Les Editions de Minuit, pp. 193-307.

Huizinga, Johan, 1996 [1938], *Homo ludens*, Madrid, Alianza.

Kindl, Olivia, 2007, *Le Nierika des Huichol: un art de voir*, Tesis de Doctorado, París, Universidad París Ouest La Défense Nanterre.

Lakoff, George y Mark Johnson, 1985, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, París, Les Éditions de Minuit.

Lakoff, George, 1980, *Metaphors we live by*, Chicago, The University of Chicago.

León-Portilla, Miguel, 2004, "El tonalamatl de los pochtecas (*Códice Fejerváry-Mayer*)", *Arqueología Mexicana*, México, Edición Especial Códices 18.

López Luján, Leonardo, 2006, *La casa de las águilas*, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica.

López Luján, Leonardo, 1993, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Lorente Fernández, David, 2011, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.

Marzal, Manuel M., 2002, *Tierra Encantada. Tratado de Antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Lima, Ed. Trotta, Universidad Pontificia Católica del Perú.

Quintilien, 1975, *Institution Oratoire*, Jean Cousin (ed.), París, Les Belles Lettres.

Ruiz de Alarcón, Hernando, 1987, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viven entre los Indios Naturales desta Nueva España" [1629, Imprenta del Museo Nacional 1892], en *El alma encantada*. México, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, pp. 123-223.

Sahagún, Fray Bernardino de, 1956, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa.

Schultze Jena, Leonhard, 1938, *Indiana* III, Jena, Fischer-Verlag.

Stresser-Péan, Guy, 2005, *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique*, París, L'Harmattan.

Turner, Víctor, 1980, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.

Interpretando el ritual mediante narraciones orales: una propuesta metodológica a partir de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla

James M. Taggart*

En este capítulo ofrezco un planteamiento metodológico para interpretar los rituales basado en mis investigaciones etnográficas entre los indígenas hablantes de náhuat que habitan en la Sierra Norte de Puebla. Aunque mi propuesta parte específicamente de este grupo, se ofrece como una metodología antropológica más general que podría ser aplicada al estudio de la ritualidad en diversas culturas indígenas de Mesoamérica.

De entre los diversos métodos empleados por los etnógrafos en el trabajo de campo (véanse, por ejemplo, Bernard, 2011; Ember y Ember, 2001; Lecompte y Schensul, 1999), me interesa centrarme particularmente en los que competen al estudio del ritual. Interpretar los ritos constituye un problema que ha sido, y todavía es, un desafío en la práctica de la antropología cultural en diferentes regiones del mundo, incluyendo a México, donde la vida ceremonial llama la atención de numerosos investigadores. Malinowski otorgaba gran valor a las explicaciones de sus interlocutores acerca de las ceremonias, pero Boas advirtió que los comentarios de los interlocutores podían ser "racionalizaciones secundarias" (Keane, 1995: 102-103). Otros opinan que plantear el problema con alternativas tan simples es restringir excesivamente la comprensión, porque el ritual supone, en parte, la objetivación de un discurso, pero no de todo aquello que los participantes expresan mediante comentarios verbales (Keane, 1995: 104-114). Investigar este proceso de objetivación implica además que el etnógrafo realice observación participante con el propósito de establecer asociaciones entre la vida ritual y la no ritual (Arno, 2003: 807-816).

* Department of Anthropology, Franklin & Marshall College, Lancaster, Pennsylvania.

Existe una polémica semejante entre los investigadores que han estudiado la dinámica ritual de las poblaciones hablantes de lenguas indígenas en México. Por ejemplo, Graulich (1999) sostiene que los nahuas de la antigüedad interpretaron en los ritos episodios de sus mitos, mientras que Galinier (1997: XI, XII, XIV, 2016) duda de que los mitos cosmogónicos resulten de utilidad para comprender los rituales que celebran actualmente los otomíes. En este pueblo indígena, los mitos se han transformado mucho, existen solamente en fragmentos y los ancianos y ciertos especialistas son los únicos que los narran. En consecuencia, Galinier alberga poca fe en el valor de la "exégesis externa" —la entrevista etnográfica— y prefiere concentrarse en las "exégesis internas" que surgen espontáneamente en los comentarios susurrados de improviso. Agrega que buena parte de la significación de la vida ceremonial es inconsciente y se halla escondida en "lo que no está dicho y es implícito".

Mi propósito en este capítulo es contribuir a la discusión de estos investigadores demostrando cómo ciertas narraciones —que no constituyen mitos cosmogónicos— resultan imprescindibles para comprender la significación de los rituales efectuados por los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, específicamente de Huitzilan de Serdán. Parto, pues, del hecho de que algunos relatos de la tradición oral sí contribuyen a clarificar la significación de la vida ceremonial. Los ritos que describo y analizo en estas páginas se hallan entre las ceremonias que los nahuas consideran como más importantes de su cultura.[1]

En este sentido, cabe destacar primero que los nahuas han transmitido muy pocos mitos cosmogónicos en las últimas décadas, y no es fácil hallarlos en la tradición oral de Huitzilan desde 1968 hasta la fecha –situación, podría decirse, análoga a la de los otomíes–. No obstante, se registran en la oralidad otro tipo de narraciones cotidianas, estrechamente relacionadas con los ritos, que buen número de nahuas considera representativas de su cultura. De esta manera, al

[1] Véase Lorente Fernández (2011: 244), donde el autor explica que los niños de ascendencia nahua de la Sierra de Texcoco tienen que escuchar narraciones orales para comprender la significación de los ritos que los especialistas practican con el fin de establecer y regular las relaciones con los espíritus del agua.

interpretar los rituales, considero preferible tener en cuenta dichas narraciones a suponer que la significación de las ceremonias reviste una naturaleza inconsciente y se encuentra implícita. Tal suposición podría derivar en la imposición de una interpretación externa a la cultura del grupo y, por lo tanto, investida de una legitimidad problemática.

Presento aquí transcripciones de cuatro ejemplos diferentes de narrativas gracias a las cuales los miembros de una familia extensa de Huitzilan dan sentido a los rituales que realizan. Cabe destacar que estos rituales están relacionados con ciertos ornamentos centrales de la cultura nahua local: el collar de flores y el pan *(xochicozcat)*, y el palo de flores y el pan *(xochicuahuit)*. Estos objetos se utilizan en tres ocasiones: para celebrar la entrega de la dote; en los rituales relacionados con los padrinos de matrimonio de los esposos, y en aquéllos efectuados con motivo del bautizo de los hijos (Taggart, 1975: 96-111). Es posible que el *xochicuahuit* presentase una asociación con el mito recogido en el *Codex Telleriano Remensis*, según el cual cierta diosa cortó la flor del árbol de Tamoanchan, fue expulsada de este lugar por los dioses y cayó a la tierra, donde dio a luz a Cinteotl, el dios del maíz (Quiñonez Keber, 1995: 29, 183). No obstante, el mito de Tamoanchan ha desaparecido de la tradición oral actual de la comunidad y el *xochicuahuit* tiene hoy una significación diferente entre los nahuas de Huitzilan de Serdán.[2]

Las cuatro clases de narrativas que han sido imprescindibles para comprender la significación de los ritos que celebran hoy los nahuas con los ornamentos referidos son las siguientes:

1) La primera es un ejemplo de la "exégesis externa": son los comentarios con que un poblador nahua le explicó al etnógrafo que los ritos del *xochicozcat* y el *xochicuahuit* producen "el amor con respeto" *(cualtacayot)* entre los participantes. El narrador brindó los comentarios buscando presentar su cultura como buena y armónica, después

[2] Véase Knab (1991: 37, 45), quien hace referencia al árbol del inframundo *(Talocan)* que sostiene al mundo, según describen ciertos curanderos nahuas de San Miguel Tzinacapan; consúltese también López Austin (1997: 322) sobre la convergencia entre Tamoanchan y Tlalocan en la cultura de los nahuas de la antigüedad.

de que la comunidad experimentara una época de intensa violencia y él y sus hermanos fueran "invadidos por el terror". La época de violencia irrumpió en 1977. Ese año, cuarenta nahuas de Huitzilan, armados con rifles, invadieron dos terrenos o "potreros" para sembrarlos con maíz. El narrador explicó que la violencia derivó en fratricidio cuando intervino el ejército avisado por un mestizo y los soldados derribaron brutalmente las tiernas plantas de maíz.

2) La segunda narración es un comentario breve —una "exégesis interna"— que ofreció de improviso la sobrina del narrador cuando participaba en una conversación entre sus padres y el etnógrafo. El comentario revela la conexión entre los ritos mencionados y un mito de Orfeo que circula en la tradición oral narrada en su familia extensa.

3) La tercera narración es propiamente el mito al que aludió la sobrina, pero sin desarrollarlo en detalle, cuando ofreció su comentario. El mito nahua de Orfeo refiere los problemas que sufren los indígenas en su relación con los mestizos o "gente de razón", que abusan en ocasiones de las mujeres nahuas casadas.

4) La cuarta narración constituye una historia ocurrida en la comunidad y registrada en la memoria colectiva: la de un "hombre de razón" que abusó de una mujer nahua; meses después, el marido de la mujer prestaría su casa como cuartel del grupo de indígenas que invadieron los terrenos en 1977.

Las cuatro narraciones, pertenecientes a categorías diferentes, muestran que los nahuas ejecutan los rituales asociados con el x*ochicozcat* y *xochicuahuit* por razones que, para ellos, resultan conscientes, y que se encuentran vinculadas con experiencias retenidas en la memoria como "lecciones" *(neixcuitilmeh)* de la vida. Aunque es cierto que la situación documentada en este capítulo parte de una familia extensa, resulta representativa, según he podido constatar tras un trabajo de campo de más de tres décadas, en otras comunidades indígenas de la región.[3]

[3] Véase al respecto, sobre mi trabajo de campo prolongado entre los nahuas de la Sierra, Taggart (2011a).

1. Exégesis externa

En una narración que grabé en 2004, Nacho Ángel Hernández, mi interlocutor principal durante años, explicaba en detalle la significación de los rituales efectuados con el *xochicozcat* y el *xochicuahuit* mientras contemplaba las fotografías de los ornamentos que yo había tomado durante mi primer trabajo de campo en la Sierra, entre 1968 y 1969.[4] Los rituales con el collar de flores *(xochicozcat)* y el árbol de flores *(xochicuahuit)* sirven, explicó Nacho, para "crear lazos de bondad" *(cualtacayot)* entre los participantes. *Cualtacayot* puede traducirse como "amor con respeto". Nacho comenzó su largo comentario mencionando un libro que yo había escrito,[5] y que se le había extraviado durante la época de la violencia:

> No sé si eso lo tienes en tu libro, si lo tienes escrito, a lo mejor sí porque fue hace mucho tiempo que lo escribiste y recordamos muchas costumbres. Muchas costumbres recordamos. Cuando uno bautiza a un niño y le sirve [al compadre] la comida, entonces se le derrama agua por la cabeza [al ahijado]. Recordamos eso. Quiere decir que uno limpia al ahijado. Lo limpia derramándole el agua sobre la cabeza. Lo limpia para que quede libre. Y es entonces cuando le pone el collar de flores *[xochicozcat]*. ¿Te acuerdas?
>
> Jim: Cómo no.
>
> Nacho: Le ponemos en el cuello el collar de flores. Tiene flores y tiene pan. Y se le da también su árbol de flores que tiene tres palos *(xochicuahuit)*. Tiene flores y tiene pan. Entonces, pues... decimos —no sé si está bien o no— que el collar de flores sujeta una persona a la otra. Para nosotros, el árbol de flores hace una rueda. Tú sabes que hay una rueda de flores. ¿Por qué? Porque nuestro Dios nos está rodeando. Y nosotros estamos adentro. Adentro estamos. Entonces eso quiero que esté grabado para que no se nos olviden estas costumbres. Porque es un pensamiento muy bonito. Muy bonito. Entonces también deben saber que, cuando le damos esta

[4] Estos comentarios han sido publicados en inglés en Taggart (2007: 73-82).

[5] *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla nahuat de Puebla* (Taggart, 1975: 96-111).

flor a nuestro compadre, también quiere decir que nos sujetamos a él para que nunca se nos olvide, que nunca se acabe esa bondad *[cualtacayot]*. Para que nunca nos desaten. Para que no nos desabrochen. Para que nos vean [los compadres] con un buen pensamiento... Como si aquella que es mi ahijada, aquí me dice poniéndome esa flor porque se casan. Entonces quiere decir que nunca deben olvidar mis ahijados este amor [que tienen hacia su padrino]. Pues para que lo tengan siempre. Que [el amor] esté adentro de una casa. Porque con mis compadres..., si uno viene a ver esa flor, quiere decir que [yo y mis compadres] estamos muy amarrados. No es para que hablemos mal. No es para que nos maltratemos. No es para que nos enojemos. Porque [con] esa flor... estaremos abrochados a nuestro padrino. Y aquella rueda es Dios que nos está rodeando. Nos está rodeando y nosotros estamos adentro. Entonces, así es. Y también... ese árbol de flores, cuando nuestro compadre nos lo da, tiene tres palos. Los tres palos significan nuestro dios, el Padre, dios, el Hijo y dios, el Espíritu Santo. Entonces, así es. Y tiene flores. Pues la flor también es lo mismo. También representa a Santo Dios. Y pan, como se pone pan, todo es pan blanco, el bolillo, también quiere decir que siempre tenga pan. Que no te veas sin nada. Para que no tengas hambre. Es lo que quiere decir el dar esa flor... Estas costumbres son bastante bonitas. Bastante limpias. Aquella costumbre cuando... le da de comer, [cuando] el compadre está sentado en una mesa, o en la tierra, porque antes no había mesas, le dan de comer al compadre, le sirven sus tortillas. Le sirven la comida. Le traen el guajolote, la carne de guajolote, se la llevan así como regalo. El ave no está viva pero sí está cocida, se la presentan adornada. Él los mira [los guajolotes] en las canastas *(chiquehuites)* o cazuelas grandes. Entonces le sirven las tortillas. Por lo menos dos canastas o dos vasijas de calabaza, esas vasijas de calabaza grandes. Entonces le sirven esas tortillas al compadre. Él termina de mirar esas tortillas. Cuando come, comienza la comadre. Ella toma una tortilla y cada uno [los ocho participantes importantes] da una. Todos los compadres dan una [tortilla] al otro. Entonces ellos comienzan a remojar [las tortillas] en [la salsa de] su carne. De la comadre, ella da a su compadre, y la otra comadre le da a su compadre. Y su ahijada la remoja así [y se la da] para decir que ellos tengan ese amor que es bastante grande. Es muy limpio porque ella come lo que como yo, y de lo que ella come, pues yo como.

Entonces es muy bello. Y de allá nos acordamos que termina [una parte y] comienza [la parte siguiente]. Sí. Y le da también el trago, es aguardiente. Un compadre le da una botella a la comadre. El [otro] también [le da] una botella. Ese otro [le da] una botella. Cada botella lleva su flor en el cuello. También llevan una flor. Y así es un collar de flores *[xochicozcat]*. Y [le da] un cigarro. Una vez que terminan de comer, comienzan a darse el trago. Se lo reparten parejo hasta que lo terminan. Entonces nuestra comadre lleva ya el árbol de flores *[xochicuahuit]* y el collar de flores *[xochicozcat]*. Se sujetan con ese árbol de flores y comienzan a bailar. Ella pone a todas las comadres en orden [les toca una por una]. Son todas las mujeres. Hasta que terminan y luego paran y comienza el compadre. Él comienza a bailar. Todos los hombres bailan [uno por uno]. Entonces se acaba eso. Cuando terminan todos tocan un son llamado *nahnahui*. ¿Lo recuerdas?

Jim: Sí.

Nacho: Entonces el *nahnahui* lo hacen cuatro, más una [mujer] que lleva el incienso *[tapopoxhuiqueh]*. Pues te acuerdas que son cuatro [participantes] o un cuadrado para los cuatro puntos de la tierra. Cuatro puntos de la tierra. Nosotros decimos los cuatro puntos cardinales. Y en el centro, nuestro Dios está en el centro. Entonces eso es lo que no quiero que se pierda. Que sigan haciéndolo. Y esa *tapopoxhuiqueh*, cuando ella baila, entonces ella empieza a sujetar a todos. Sujeta a todos. Entonces eso quiere decir que ya termina la fiesta. Pero no puede quedarse [no más] así. No puede terminar porque ellos están todos sujetados. Sujetaron a todos. Se sujetaron ellos con Dios, sujetaron a todos. Entonces eso quiere decir que uno no lo olvide. Que adornen [hagan la fiesta así]. Que no pueda uno [solamente] sacar fotos sino que escriba lo que dicen. Sacaste muchas fotos pero no te explicaron [la significación]. Para nosotros, esa es nuestra costumbre.

Versión original en náhuat:

Ahmo nicmati cox ticpiya tech molibro, cox ticpiya escrito ya, o a lo mejor quemah porque huecauh titacuilo, pero tiquelnamiquih miac costumbres. Miac costumbres tiquelnamiquih. Cuando ce aczah mopilahuiya, huan quitatamaca quimatequia pues tiquelnamiquih non, pues ya quihtoznequi ne tetocay quichipahua. Quichipahua quimatequia. Ma ya quihtoznequi

quichipahua, mocahua libre. Huan entonces cuando quiquechcuiltia ne xochicozcat. Tiquelnamiqui?"

Jim: Quenahmo.

Nacho: Quechcuiltia xochicozcat. Quipiya xochit huan quipiya pan. Huan no quimaca no ixochicuauh ica eyi cuahuit. Quipiya xochit huan quipiya pan. Entonces pues... tiquihtozqueh —ahmo nicmati, cox cualli yetoc o ahmo— xochicozcat te tzicoa, tiquitztoqueh xochicozcat ce rueda quichieutoc. Temaca cuenta que ne rueda huan xochit. Que ye? Porque todios techyahualotoc. Pos dios techyahualotoc. Huan tehhan tiyetoqueh taihtic. Taihtic yetoqueh. Entonces ca non nicnequiya ma yetoc chichietoc para que nin costumbres ahmo tiquelcahuacan. Porque cimi cualtzin tanemilil. Cimi cualtzin. Entonces no tamati ne, cuando ce tocompadre tiquechcuiltia ne xochit, que no quihtoznequi timotzicoah ihuan para ahmo queman techilcahua, ma ahmo queman tami ne cualtacayot. Ma ahmo queman timohuehhuelocan. Ma (ahmo) nechipatomotazohtacan [techipatohtomataozhtacan]. Ma techpihpiyacan cualtzin tanemilil... Como ne notocay, nican nechnotzac ca ne xochit nechcuilti o por quimonamictih, entonces quihtoznequi para ahmo queman quelcahua ne nin tazohtaliz, ne nitocayhuan. Pues siempre ma ticpiyacah... ce calictic za yetzoquia. Porque ne no compadres... a ce ne quitzico ca ne xochit, pues quihtoznequi tiyectzicaotoqueh. Ahmo para timohuehuelozqueh. Ahmo para timihihtozqueh. Ahmo para timomaltratarozqueh. Ahmo para timocualantizqueh. Porque non xochit...tiyectzicozqueh ne topadrino. Huan... ne rueda pues yehha in dios techyahualotoc. Techyahualotoc. Huan tehhan tiyetoqueh taihtic. Tons yeh non. Huan no... ne xochicuahuit, ne xochicuahuit cuando techmaca tocompadre, quipiya eyi cuahuit. Eyi cuahuit no quihtoznequi dios totahtzin, dios iconehuan, huan dios espiritu santo. Entonces yeh non. Huan quipiya xochit. Pos xochit no igual. No quirepresentaro in santo dios. Huan ne pan, quemeh pan (ix)quichtalia nochi pan blanco, bolillo, no quihtoznequi pues te para ma nochipa quipya ca pan. Ahmo tiquitta ihuhuican. Ma ahmo ce mayana. Yeh ca non quihtoznequi techmaca nohon xochit... Nin costumbres telcenca cualtzin. Telcenca chipahuac. Nohon costumbre cuando... quitatamaca, motaliti te compadre tech mesa, o ma talixco porque catca ahmo cuiya mesa,

quitamaca in compadre quichiliti in taxcal. Quichiliti tapalol. Cuiquilia huehuechot, huehuechonacat, como cuica ihcon, como quimacayot, bueno entonces ahmo quinex[t]ia como yoltoc, pero como tachihchiuh entonces ompa quichilia ca chiquihuit o ca cazuelas huehhuei. Entonces ompa quichilia taxcal. Quiera ome canasta o ome xicalazto ca ya non xical huehhuein. Entonces ne taxcal de quimacazque ne te comadre. Ne taxcal quittaqueh quitamiz. Cuando tacua, primero pehuaz de comadre. Quicuiz ce taxcal, huan nochi quimacaz ce ce. Nochi ni compañeros ce ce quimaca. Entonces pehuah motapaltiliayah ninacauh. De comadre, quimacaya nicompadre, huan occe te comadre quimaca nicompadre. O itocay quitapaltiliaya ihcon para quihtoznequi yehhan quipiyaqueh ce ne tazohtaliz telcenca huei ya. Telcenca chipahuac porque yeh quicuaz lo que ten nicuazquia. Huan de yeh quicuazquia, pues neh nicuaz. Entonces ye non telcualtzin. Huan de ompa tiquelnamiquih, pehua ya ma tami ya non. Ma tami. Pero quemah, huan no igual mamaca nin trago, como refino, quimaca de compadre ce botella, de comadre ce botella, ne ce no ce botella, ne ce occe botella. Cada botella no cuica xochit niquechco. No cuica ce xochit. Huan ihcon ce xochicozcat. Huan ce ce cigarro. Entonces, una vez tamitacua ya, pehua momaca ya nin trago, moxelohuiliyah parejo. Ompa ma tami ya, entonces tocomadre quicui ya xochicuahuit huan xochicozcat, quitzitzicoa nen xochicuahuit huan pehua mitotia. Nochi quintecpana nicomadres. Nochi in cihuameh. Ma tamih yehhan huan niman peuquetiquiza compadre. Pehua mitotia. Nochi de tacah mitotiah. Ompa quemah tami ya nohon. Ma tanque nochi. Quichihuaya ce son monotza nahnahui. Tiquelnamiqui?

Jim: Quemah.

Nacho: Entonces non nahnahui quichihuah nahnahui huan ce tapopoxhuiqueh. Entonces non tapopoxhuiqueh, pues teh tiquelnamiqui ne nahuin o ce cuadro quichihuah para neh niquelnamiqui no bien nahui puntos in talticpac. Nahui puntos de talticpac. Tehhan tiquiliah cuatro puntos cardenales. Huan centro, todios yetoc centro. Entonces ica non nicnequizquia ma ahmo polihui. Ma chichiuetoc. Huan ne tapopoxhuique cuando mitotia pehua nochi quintzicohtieu. Nochi quintzicohtieu. Entonces ye quihtoznequi ma tami ya ne ilhuit. Pero ahmo hueli quemah mocauqueh. Ahmo huel quemah tamiz porque ne yehhan tzicaotoqueh

> *nochi. Nochi quitzicaotoqueh. Motzicoqueh entre yehhan, entre dios, nochi quitzicaotoqueh. Entonces yeh non ticnequiah ma, pues ma ahmo ce quelcahuah ma tyacan tachihchieu, ma ahmo hueli ce ixcopina pero quihtoah ma icuilihtoc. Miac tiquixcopin pero ahmo mitzexplicarohuilique… Para tehhan tocostumbre.*

Al concluir su narración, Nacho explicó el motivo por el que, según su opinión, Huitzilan representaba un centro ceremonial en la Sierra Norte de Puebla. Se trata de un centro diferente de los antiguos centros de la época prehispánica que contaban con espacios sagrados alrededor de las pirámides donde los sacerdotes ejecutaban rituales de sacrificio humano. Nacho explicó que Huitzilan constituye un centro ceremonial porque allí se celebran los ritos del árbol de flores o *xochicuahuit*, que no se realizan en los pueblos vecinos. Mi interlocutor enlistó, como ejemplo de poblaciones sin el rito del árbol de flores, Pahuatlán, Huahuaxtla y Xochititlán, que rodean Huitzilan por el sur, el este y el norte, respectivamente:

> Un amigo me dijo: Nosotros vamos a Pahuatlán, vamos a Huahuaxtla, vamos a Xochititlán y nos preguntan por qué nosotros hacemos esos *xochicuahuit* [árbol de flores]. Otros pueblos no lo hacen así. Dan *xochicozcat* [collar de flores] pero no así [el *xochicuahuit*]. Y ellos bailan diferente. Entonces nos peguntan: "¿Cómo lo hacen ustedes?" Pues nosotros decimos: "Pues como podemos porque no sabemos cómo [hacerlo]." Pero insisten mucho: "Dinos", dicen, "dinos para que nosotros dondequiera que vayamos pues lo podamos mostrar. Porque nosotros no sabemos."

Versión original en náhuat:

> *Tehhan tyohueh Pahuata, tyohueh Huahuaxtla, tyohueh Xochititlan, huan techtahtoltia quenin tehhan ticchihuah non xochicuahuit. Occe pueblos ahmo ihcon quichihua. No maca xochicozcat pero ahmo ihcon. Huan mitotia no taman. Entonces tech(t)ahto(ltia), "Quenieu namehan nanquichihuah?" Pos tehhan tiquiliah, "Pos quemeh hueli porque ahmo*

ticmatih." Pero telcenca te monequih. "Xinechili", quihtoa, "teh xinechili para tehhan campa tyazqueh pues ihcon tiquinilizqueh ya. Porque tehhan ahmo ticmatih."

La bondad, el árbol de flores y la cosmología nahua

La descripción de las ceremonias realizadas con el collar de flores o *xochicozcat* y el árbol de flores o *xochicuahuit* muestra que los rituales nahuas representan el orden espacial del universo y que son eficaces para "amarrar" a la gente con lazos de amor. En lo que respecta al orden espacial, el baile de los cuatro o *nahnahui* expresa los cuatro puntos cardinales de un universo cuadrilateral. Nacho añadió que los cuatro puntos son también representados por los cuatro panes que lleva cada *xochicozcat* y los cuatro personajes que participan en este baile ceremonial. Para ilustrar la eficacia de los rituales al sujetar a los participantes, Nacho empleó la imagen de coser una prenda. Eligió el verbo *tzicoa*, que quiere decir "asir o pegar algo a otra cosa [o amarrar]", y para darle énfasis lo repitió varias veces en la misma oración. El verbo *tzicoa* puede ser empleado con diferentes sentidos dependiendo del contexto, y Nacho al parecer lo utilizaba como sinónimo del verbo coser o *tahtzoma,* porque los actos de "sujetar gente" y "coser" pertenecen al ámbito de las mujeres en la organización del trabajo en Huitzilan. Las mujeres cosen prendas de tela en la vida cotidiana y "sujetan" a la gente en los ritos que emplean el árbol de flores o *xochicuahuit* en las ocasiones ceremoniales. Asimismo, Nacho eligió la imagen de deshacer una prenda al usar el verbo *tohtoma* —que quiere decir "desabrochar a otro"— para referirse al desorden social que prevaleció durante el tiempo del conflicto en 1977. Lo que uno puede sujetar con aguja e hilo también se puede romper o desabrochar cuando desaparece el hilo que es el respeto o *icnoyot* para los nahuas.

Nacho mencionó que la mujer desempeña un papel importante creando los lazos de bondad mediante el intercambio de tortillas remojadas en salsa cuando los ocho participantes principales se encuentran sentados en el suelo o a la mesa, y delante de ellos están los guajolotes,

que son los regalos para los compadres del matrimonio. Los ocho participantes son cuatro mujeres y cuatro hombres. Las cuatro mujeres son la novia, la madrina, la madre de la novia y la del novio; los cuatro hombres son el novio, el padrino, el padre de la novia y el del novio. Primero los ocho observan la comida como un acto de respeto o *icnoyot*, y entonces la madrina remoja su tortilla en la salsa y se la da a su compadre. Nacho dijo: "De la comadre, ella da a su compadre, y la otra comadre da a su compadre. Y su ahijada la remoja así para decir que ellos tengan ese amor que es bastante grande. Es muy limpio porque ella come lo que como yo, y de lo que ella come, pues yo como. Entonces eso es muy bello." *("De comadre, quimacaya nicompadre, huan occe te comadre quimaca nicompadre. O itocay quitapaltiliaya ihcon para quihtoznequi yehhan quipiyaqueh ce ne tazohtaliz telcenca huei ya. Telcenca chipahuac porque yeh quicuaz lo que ten nicuazquia. Huan de yeh quicuazquia, pues neh nicuaz. Entonces ye non telcualtzin.")* Al narrar su vida, Nacho había asociado el amor o *tazohtaliz* con la comida al explicar cómo él sabía que su madre lo quería. Dijo: "Fue porque me esperaba con mis tortillas." *(Porque nechchichixtoya ica notaxcal.)* Y habló de su difunta esposa Victoria del mismo modo, al decir: "Me quería porque no comía si yo no comía con ella." *(Nechtazohtaya porque ahmo tacuaya como ahmo (neh) tacuaz ihuan.)*

2. El comentario imprevisto, la "exégesis interna"

Un día, Queta, la sobrina de Nacho, se encontraba en casa de sus padres cuando Nacho y su hermano Colax, el padre de Queta, conversaban sobre la significación del término náhuat para el amor: *tazohtaliz*. Anteriormente ella había narrado su historia de vida y sus sentimientos de amor hacia su marido y ahora, de improviso, espetó: "Si no se casa, se lo come el chivo" (*Ahmo monamicti, quicua chivo*). No casarse implica no realizar el rito con el *xochicozcat* y el *xochicuahuit* para celebrar el compadrazgo de matrimonio. El chivo que, en su comentario, devora-

ría al marido, alude al mito nahua de Orfeo[6] que circula en la tradición oral de la familia de Queta. El protagonista del mito es un hombre que acude a buscar a su esposa al inframundo, adonde la ha conducido un señor bien ataviado y montado a caballo. En el interior del inframundo, dentro una cueva, el caballero se convierte en un chivo que procede a devorar el cuerpo de la mujer, dejando su corazón palpitando en el suelo. Pero el corazón se regenera, y la mujer vuelve a sufrir con el chivo la misma experiencia una y otra vez. Aunque estaba casada y tenía marido, la mujer pasaba el tiempo con sus amantes *(cihuat ahuilnemi)*. En el mito, el caballero elegante en su montura hace referencia a la "gente de razón" que, antes de construirse la carretera en 1975, se desplazaba a caballo para visitar sus ranchos.

3. El mito

Una variante representativa del mito nahua de Orfeo que se encuentra difundida en la tradición oral de la familia de Queta fue narrada por su tío:

> Había una vez una mujer que perdía mucho el tiempo. Y su marido nunca le decía nada porque quería mucho a su esposa. La mujer hacía [el amor] con quién quería. No le temía a su esposo. Pero el hombre tenía una hermana que le decía: "Deja a esa mujer; ella pierde mucho el tiempo, pasa el tiempo con otros hombres."
>
> Aquel hombre no le hacía caso a su hermana. Quería seguir con su esposa porque le gustaba y gozaba cuando estaba con ella. Su esposa continuaba las aventuras. Perdía su tiempo como quería. Y cierto día iba a ir a lavar la ropa con su cuñada. Pero la cuñada, que era la hermana del hombre nahua, no quiso ir. Dice la esposa: "Vamos a lavar la ropa."

[6] Véanse Gayton (1935: 163-193), Hultkrantz (1957: 339), Laughlin (1962: XXIX-339) y Taggart (1997: 223-241, 2007: 95-112) sobre diferentes variantes del mito de Orfeo pertenecientes a la tradición autóctona americana.

Y su cuñada: "Yo no voy." Así pensaba porque sabía que ella hablaba con muchos hombres; muchos hombres la cogían. "Yo no voy", piensa, "porque a mí no me gusta lo que hace y, delante de mí, la cogen". Pero ella le rogaba: "Vamos."

Entonces se cansó y cedió. Y fueron a lavar la ropa. Salió un hombre, es decir, un caballero, y le dice a la mujer: "Vámonos ahora a mi casa."

"No", dice ella, "vine acá a lavar la ropa".

"¿Sí? Te daré dinero." Le dio dinero y la agarró. Agarró a aquella mujer, la puso en su caballo y se la llevó. Y la cuñada se regresó a su casa.

Llegó el hombre y le preguntó a la cuñada, le dice: "¿Dónde fue mi mujer?"

"No sé. Se fue allá a lavar. La agarró un coyote y se la llevó. Le dio dinero y se la llevó."

El hombre comenzó a sentirse triste. Empezó a llorar.

"Pero no [llores] por eso", le dice al muchacho. "Tuve que llevar a tu mujer y se fue. Déjala. Ya viste cómo te pagaba. De veras ella perdía el tiempo."

"Sí, pero tengo que ir a verla." Y así [el nahua] salió en su busca. Fue a buscarla. Se fue y llegó adentro de lo que tal vez era un lugar de cerros, quién sabe lo que era; estaban unos hombres, unos hombres vestidos de negro. Le preguntaron: "¿A dónde vas?"

"Pues a ninguna parte. Voy buscando a una mujer. ¿Quizá la vieron? ¿Tal vez vieron adónde se la llevaron?"

"Claro. La vimos pasar por aquí. Se la llevaron."

"Quiero ir a verla."

"¿Por qué vienes?", le preguntan. "Nadie viene aquí."

"Vine porque estoy buscándola."

"Y ¿cómo pasaste por aquí? No puedes pasar. Una sola vez te vamos a llevar y a dejar, y te regresas luego. Solo una vez te vamos a llevar a dejar."

"Bueno. Veré dónde está mi esposa."

Lo pasaron a dejar dentro de aquel lugar peligroso. ¿Pero quién habría de pasar por allí? Era un enorme cerro cavernoso, un gran lugar

oscuro, una caverna en tinieblas. No había nada allá. El viento le pegaba en la cara. Allí lo dejaron. Entonces, el que lo fue a dejar, que tal vez era un hombre, le dice: "Por aquí está tu esposa, [en esta cueva]."

Y después, dice que llegó y fue a encontrarla cosiendo.

"¡Viniste!", dice ella.

"Sí", dice el marido. "Te he buscado mucho."

"Está bien que vinieras. No te enojes. ¿Por qué viniste? Aquí no viene ningún cristiano de la tierra."

"Llegué porque me vinieron a dejar."

"¿Ah, sí? Pero no te vayas a enojar. Aquí tengo a otro", dice.

Y lo oyó que venía gritando.

"Escucha: ya viene. Mira. Súbete al ático." Ella lo escondió en una olla. El nahua lo oyó gritar cerca. Su mujer le dice: "Mira desde allí y vas a ver cómo me come."

Y sí. Vio que se le acercaba aquel animal. Le dice: "Ya vine."

"Sí, viniste."

"Huelo a que por aquí hay un cristiano de la tierra."

"¡No! ¿Cómo piensas que hay alguien aquí? Acá no viene nadie. Tú hueles ese olor porque yo estaba antes en la tierra y me abrazaba mi marido."

Y aquel animal jaló a la mujer hacía él. Ahí, él [su marido] le vio quebrar todos sus huesos. Se la comió toda, sí. Solamente dejó su corazón. Y el hombre lo vio todo. Tuvo mucho miedo. Entonces aquel diablo salió. El hombre vio después que el corazón comenzaba a resbalar y a voltearse: se resbalaba y se volteaba, se resbalaba y se volteaba. Hasta que se hizo grande y allí se encontraba otra vez una mujer. Bueno, y allí también el hombre nahua estaba viendo al mero diablo.

"Así lo quieres," dice el diablo. "Nunca vas a volver a ver a tu marido."

Y una vez que se la comió, terminó y dejó solamente su corazón y se fue. De ahí, comenzaba a hacerse completa. Se hizo completa, se hizo completa y después habló a su marido. "¿Viste bien cómo me hace? Ahora, toma este dinero. Compra ropa o come con él. Y estas prendas de ropa, llévatelas. Las cosí para ti. Llévatelas para que te las pongas." Y otra vez llegó aquel hombre: le estaba esperando allí el que

le pasó a dejar [en la cueva]. Y aquél hombre pensaba, le decía: "No te sientas triste, porque no vas a poder verla luego otra vez. Qué sería yo, también me duele, pero no vas a poder ir. No se puede." Y [el hombre nahua se] subió en aquel hombre y llegó a alcanzar a su hermana en su casa: "Ya vine."

"Viniste. ¿Fuiste a verla?"

"Sí fui. Traigo ropa y este dinero. Me dijo que use la ropa y compre algo para comer con el dinero."

"No te pongas la ropa. Ni comas con el dinero."

Ella comenzó a hacerle pensar en su mujer.

"Así hizo. Fui a buscarla hasta donde la alcancé. Aquí perdía mucho el tiempo y se la llevaron. Alcancé a mi esposa; allí *abajo* está. Me dio esta ropa y dinero para que me compre algo para comer."

"¿Ah sí?," dice su hermana.

"Sí. Y ella tiene a otro, es el diablo."

"Pero esta ropa," dice su hermana, "no te la pongas. Porque si te la pones [el diablo] te va a comer. Tampoco uses el dinero. Te los dio porque quiere que tú vayas a alcanzarla. No te pongas la ropa para que no te lleve. Sería mejor quemar la ropa y también el dinero. Estás libre: busca a otra mujer y vivirás mejor."

De veras le creyó aquel hombre. Buscó a otra mujer para casarse con ella. El cura fue quien quemó toda aquella ropa y el dinero.

"El diablo quiere comerte, pero así no irás a verla. Ahora tenemos que quemar esta ropa y el dinero. Y sería mejor que tú te buscaras a otra mujer y te casaras y estuvieras bien con ella."

Y ahí terminó**.**

Versión original en náhuat:

Ce tonal yetoya ce cihuat cemi ahuilnemia. Huan nohon niyoquich ahmo quemman(iyan) tequiliaya porque cimi quitazohtaya nohon nicihuauh. Huan nohon cihuauh quichihua ihuan yeh quinequia. Ahmo temahuiliaya.

Huan nohon tagat quipiya ce icniuh cihuat quitquiliaya, "Xicahua ne cihuat. Cimi ahuilchihua; ahuilnemi ica tacah.» Yeh nohon tagat ahmo

quichihua cuenta. Yeh quinequi ihuan yetoya porque cuelita huan quipiya paquiliz ihuan yetoz. Non cihuat cachi (i)ca chihua. Ahuilnemi quemeh yeh quinequi. Huan ehoc tonal, yahque nohon cihuat tapacato ihuan nohon ihuez. Huan nohon tehuez-icniuh, naquin (in aquin) icniuh tagat, ahmo quinequi yaz.

Quilia, "Tyohueh tapacatih."

Quitquilia, "Ahmo nyaz." Monemiliaya porque quimatoc (i)ca miac tacah quinohnotza; miac tacah quitzahuiliah (quitzacuiliah). "Neh ahmo nyaz," quitmoilia, "porque neh ahmo niccuelita," quitmoilia, "quemeh ne yeh quichihua huan noixteno ompa ne quiquitzizqueh."

Pero motatauhti, "Teh tyohueh," quitquilia.

Quemah, iuhqui motemac que cehuiac. Huan tapactoyah. Quizac ce tagat, bueno ce caballero huan quilia, "Axcan," quitquilia, "tyohueh nochan," quitquilia.

"Ahmo," quitquilia, "nican nitapaco."

"Quemah? Nimitzmacaz tomin." Quimac nohon tomin huan quitzque. Quitzque nohon cihuat; cuacotali itech caballo huan cuiac (quihuica). Quemah, nohon ihuez moquepa ichan.

Ehoc in tagat huan tahtoltia, quitquilia, "Can yahqui in cihuat?"

"Pos ahmo nicmati," quitquilia. "Que yeha tapacato huan ompa," quitquilia, "quiquitzque ce coyot," quitquilia, huan cuiac. Quimac tomin huan cuiac,"quilia.

Pos pehuac moyolcocoa nohon tagat. Pehuac choca. "Pero ahmo por non," quitelia nohon telpoch. "Quipiya que nicuitieu que yahque nohon cihuat." Quilia, "Ahmo, xicahua," quitquilia. "Ya tiquittac," quitquilia, "mitztayecoltiaya," quitquilia. "Melau ahuilnemi."

"Quemah," quitquilia, "pero ma nyaz niquittatieu." Pehuac ihcon huan quiztieu temotieu. Temotieu. Yohui huan yahque ihcon huan ahcic ce tech nohon tac tepec, toni chieuqueh, huan cequin tacah, cequin tiltiqueh non tacah.

Quiliah, "Can tyo teha?"

"Pos ahmo canah. Neh nyo nictemotieu ce cihuat. Xa nanquittahqueh ?

Xa nanquittahqueh can cuiahqueh ?"

Quiliah, "Que ye ahmo. Tiquittahqueh," quitquiliah, "nicahcuin panoc. Cuiahqueh."

"Neh nicnequi nyaz niquittatieu."

"Que ye tihualla?" quilia. "Ahmo nican, ahmo aca (acza) huitza."

"Neh nihualla porque nictemotieu," quilia.

"Pos yequintzin quemman(i)yan tipano? Ahmo hueli tipanoa," quilia. "Pos cemeh tehan timitzcahuatih, huan ceppa niman timoquepaz," quitquiliah. "Ceppa tehan," quitquiliah, "mitzcahuatieuh."

"Bueno, niquittati nocihuauh campa yetoc." Quipancahuatoh tech nohon ce ohuihcan. Pero aconi panohti campa panoltihqueh ce huei tepeconco (tepet-con-co), pero huei ca non tayoca (tayocan), yec tayohuayantihtoc? Nion ahmo tei ongac. Ehecatcaixco yetoc. Huan panoltihqueh.

Quilia campa cahuato nohon tac tagat, "Nihcuin," quitquilia, "yetoc mocihuauh."

Huan zatepan ihcon, quit(quiliah), ahcic ya huan cahcito (quiahcito) que tahtzomtoc.

Quitquilia, "Tihualla!" Quitquilia,

"Quemah. Nimitzteltemoa."

"Cualli que tihualla," quitquilia. "Ahmo xicualani. Que yeh tihualla?

Nican," quitquilia, "ahmo aca (acza) huitza talticpac cristiano."

"Nihualla porque nechcahuaco."

"Ah quemah, pero ahmo xicualani. Nican occe nicpiya," quitquilia. Huan quicaqui que tzahtzico ya. "Huan xiquicaqui za," quitquilia, "huan huitzaya. "(Ahmo) ximottati," quitquilia. Tehcolti tapanco." Itech ce comit tetentzacuac. Quicaqui ceppa tzahtzi cerca. Quilia, "Ompon x(i)quittati nechcuaz huan ittaz," quitquilia, "quemeh nechchihua."

Huan quemah huan quittac quitzactoya nohon ocuilin. Ompa quemah, quitquilia, "Nihualla ya," quitquilia.

"Quemah, tihualla ya."

"Niq(ui)hnecui can ticpixtoc ce talticpac cristiano."

Quilia, "Ahmo! Aconi ticmati nican huitza? Nican," quitquilia, "ahmo aca (acza) huitza. Nin," quitquilia, "tinechihnecui," quitquilia, "ihcon,"

quitquilia, "porque ya den talticpac niyetoya huan nechmatocaya noyoquich," quitquilia.

Quemah, nohon ocuilin cuilanato (cuitilanato) nohon cihuat. Ompa quitatopotza (quitta tapotza) nochi [i]ca omit. Nochi quicua. Quemah,

zayoh nianima quicau. Quemah, nohon tagat quicenittac (quicemittac). Momauhtiz cimi. Ceppa quiztieu non ahmo cualli. Zatepan quitztoc, huan pehuac moxoloqueptinemi nohon nianima. Moxoloqueptinemi, moxoloqueptinemi hasta que pehuac ihcon momahciti (moahxiti) noci quemeh huei catca, hasta que moahcic (moahxic) occeppa cihuat. Quemah. Bueno no quitztoc nohon tagat mismo ahmo cuali.

"Que ihcuin," quilia, "teh ticnequi," quitquilia. "Ta ahmo ipa tiquittac moyoquich," quitquilia. Quemah, den non quicua, tami huan solo nianima quicau huan yahque. Ompa quehma, zatepan pehuac momahxitia. Ihcon momahxitia, momahxiti nochi huan zatepan quihnotzac ya.

"Cualli tinechittac," quitquilia, "quemeh nechchihuac," quitquilia. "Nican," quitquilia, "axcan," quitquilia, "me," quilia, "nihin tomin," quilia. "Ica x(i)cohua motilman ozo xicua," quitquilia. "Huan nin ce panti motilman," quitquilia, "xicuica," quitquilia. "Nimitzihtzomilia," quitquilia. "Cuica huan x(i)tali," quitquilia.

Quemah, hualla ceppa nohon tagat. Ompa quichixtieu aquih cahuato huan panoc. Huan ehoc. Ompa quemah. Quinemili non tagat, quilia, "Pos ahmo ximyolcoco porque ahmo niman occeppa nihueliz nyaz. Nicnequizquia, no moyolcocoa, pero ahmo nihueliz nyaz," quitquilia, "ahmo hueliz." Huan teoc non tagat huan q(ui)ahcitehoc icniuh, "Pos nihualla."

"Tihualla. Teh ticahcito (tiquiahcito)?"

"Quemah, nicahcito. Nicualcui nihin tilman huan nihin tomin," quitquilia.

"Tilman quihtoa ma nictali huan tomin quihtoa ma nicohuili tehza ma nicua."

"Quemah, pero ahmo x(i)tali," quitquilia, "tilman. Niyoh in tomin," quitquilia, "ahmo xicua.

Pehuac quinemili nohon cihuat yeh non tagat quinechtelihqueh (quinextilihqueh) ce teopixcat. "Ihcuin nimochieu. Nictemoto nocihuauh hasta que nicahcic. Nican ahuilnemia cimi o nechhuiquelihqueh (nechhuiquilihqueh).

Huan nicahcito; ompa tani yetoc. Huan nechhualmac nihin tilman," quitquilia, "huan nihin tomin ma mocohuili tehza ma nicua."

"Ah quemah," quitquilia.

"Quemah, huan hasta ompa quipiya occe," quitquilia, "yeh ahmo cuali."

"Pero nin tilman," quitquilia, "ahmo xtali porque teh tictaliz, mitzcuaz."

Quitquilia, "Mismo," quitquilia, "den tomin. Nin qui(n)quetza quinequi x(i)cahciti. Ahmo x(i)tali," quitquilia. "Ahmo,"quitquilia, "mitzhuicaz," quitquilia. "Axcan cachi cuali," quitquilia, "tilman tictatihzqueh huan tomin," quitquilia, "no. Tilibre teha; xictemo occe cihuat huan cachi cuali tinemiz," quitquilia.

Melau quineztoquili (quineltoquili) nohon tagat. Quitemo occe cihuat monamictiti. Nochi non tilman huan tomin, nochi yeh in teopixcat quitatili.

"Tamic," quitquilia, "nihin," quitquilia. "Quinequi mitzcuaz, pero ahmo ihcon yaz, "quitquilia. "Axcan pos ma tatan nihin tilman huan ma tatan nihin tomin.

Huan teh cachi cuali xictemo occe cihuat huan ihuan timonamictiz huan cuali ihuan tiyetoz."

Huan ompa tamic.

La imagen del inframundo como un lugar terrorífico donde el chivo devora a la mujer que pierde el tiempo con hombres podría ser un detalle particular que elaboraron los nahuas de Huitzilan en sus versiones del mito. El prototipo del detalle puede encontrarse tal vez en el modelo cosmológico de Talocan que los curanderos de San Miguel Tzinacapan le describieron a Timothy Knab (1991: 37, 42). En dicho modelo, Talocan es un mundo paralelo al del ser humano provisto de montañas, ríos, lagos, cascadas, ciudades, todo excepto plantas porque no hay Sol. La cueva donde sopla un fuerte viento descrita en el mito de Orfeo de Huitzilan se asemeja a la entrada norte de Talocan, "uno de los puntos más difíciles para entrar al inframundo" debido al viento que sale de la cueva, según los curanderos de San Miguel Tzinacapan. También en el norte de Talocan se encuentra el Señor de la Muerte que consume la carne de los cadáveres enterrados, y cabe pensar que éste se haya convertido en el chivo-diablo que devora a la mujer que "pasa el tiempo con los hombres." Es muy posible que los nahuas de Huitzilan hayan creado esta figura del chivo devorador de su amante como imagen mi-

tológica para explicar el comportamiento de los mestizos o "razones" que hostigan y amenazan a las mujeres nahuas del pueblo.[7]

4. La memoria colectiva

La cuarta narración vinculada con la significación de los rituales procede de la memoria colectiva[8] y versa sobre un "hombre de razón" particularmente rapaz con las mujeres nahuas. Este mestizo sedujo a la esposa de un nahua, llamado Luis V., que meses después prestaría su casa como cuartel de la Unión Campesina Independiente, o UCI, grupo que invadió los potreros para sembrarlos con maíz en 1977. La UCI era el grupo de cuarenta nahuas de Huitzilan ya referido que, armados con rifles, invadieron unos terrenos intestados, dado que la dueña original —una mujer del pueblo de San Antonio Rayón, cercano a Cuetzalan— murió sin testamento. Uno de los potreros se llamaba Talcuaco y era blanco de un conflicto entre dos familias de mestizos o "razones", uno de ellos declaró que era suyo porque su joven hija concibió un hijo con el descendiente de la dueña original. Fue el hermano de la joven quien sedujo a la mujer nahua de Luis V. El tío de Queta narró el episodio de la siguiente manera:

> Una vez estaban este "razón" y aquel difunto Luis V. y su mujer. En cierto momento, ella dejó a Luis y entró en la casa del "razón" [para trabajar como sirvienta]. Pero el "razón" agarró a la mujer y la llevó a otra casa, la dejó en una casa ajena, llamada Taltzintan [cercana a la vivienda del narrador], para que estuviera donde sólo él la podía encontrar. Luis V. agarró entonces a su mujer y se la llevó a su casa. Y el "razón" decidió así buscar a otro mestizo e ir juntos a sacar a la mujer. Ésta se había

[7] Véase David Lorente Fernández (2011: 244) para una excelente interpretación de los ritos y creencias que expresan las experiencias de los nahuas con personas que son externas a su comunidad.

[8] El concepto de *memoria* aparece de manera explícita e implícita en los trabajos de Victoria Bricker (1981), Good Eshelman (2007: 11-29), Hernández Azaura (2007: 117-138), Padilla Cano (2007: 139-164), Garza Marcué (2011) y Magazine (2012).

> quedado [en la casa de] Luis y los dos razones se fueron a traerla, y la trajeron… Porque el hermano del "razón" tenía una pistola, era un hombre rico y podía hacer lo que quisiera.

Versión original en náhuat:

> *Bueno como yetoyah nihin Razón huan ne Luis Vino catca, huan icihuauh. Nihin Luis Vino queniuh (quihto), quipiyac ce problema ihuan nicihuauh. Quicauh huan mocalaquico cihuat ichan Razón. Tons Razón den quichihuac, quicuic in cihuat huan yaque tepalcahua ta tech ce calli. Nican Taltzinta. Para ompa zayoh cahciti. Den quichihuac Luis, den quichihuac Luis, quicuic in cihuat huan mocuiac ichan. Entonces nin Razón, quinemili quitaquehuac nin ichiuh, huan yaqueh quixtitoh in cihuat. Huetztoya cihuat ihuan Luis huan quehuatoh cihuat huan cualiqueh… Y icniuh quipiya pistolero ihuan rico. Entonces quitacamachia que yeh quinequi.*

El tío de Queta narró esta historia como una "lección" *(neixcuitil)* que muestra cómo un "hombre de razón" rico y poderoso puede abusar de una mujer nahua pese a haberse casado ella en dos rituales con el *xochicozcat* y el *xochicuahuit*, incluyendo la entrega de la dote y la celebración del compadrazgo de matrimonio. Hoy, ésta y otras historias semejantes circulan en la tradición oral de Huitzilan y justifican la participación de los nahuas adscritos a la UCI. En Huitzilan se considera que el padre y el hijo de esta familia de "razones" eran "mala gente" ("*ahmo cual tacat*") por su carácter rapaz: el padre por la tierra y el hijo por las mujeres; si el padre recurría a artimañas para apropiarse de los terrenos de los nahuas, el hijo empleó su fuerza para robarle la mujer a Luis V.

Conclusiones

En este capítulo he ofrecido un planteamiento metodológico para interpretar la significación de los rituales que efectúan los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Mi argumento sostiene que las narraciones orales son

imprescindibles para comprender el motivo por el cual los nahuas de Huitzilan de Serdán celebran rituales con los ornamentos del *xochicozcat* y el *xochicuahuit*. Mediante narraciones orales el etnógrafo puede entender lo que está ocurriendo en las vidas concretas de sus interlocutores, algo sumamente importante para interpretar las observaciones de las ceremonias y otras prácticas cotidianas. Las narraciones, cuidadosamente registradas y situadas en su contexto, constituyen una ventana abierta hacia el interior de una cultura. Recopilar abundantes y diversos ejemplos de la tradición oral —sean descripciones, comentarios, exégesis o relatos consignados en la memoria colectiva— es un buen punto de partida para realizar una investigación etnográfica porque representa una vía idónea para penetrar tanto en el idioma nativo como en las diversas dimensiones de la cultura y la dinámica social de un grupo indígena.

A continuación refiero cuatro conclusiones o lecciones metodológicas específicas sobre la interpretación de los rituales a las que he llegado considerando en retrospectiva mi trabajo de campo entre los nahuas de Huitzilan, y que es posible extraer del material etnográfico presentado en este capítulo.

La primera es que habría sido un error interpretar los rituales del *xochicuahuit* a partir de un mito cosmogónico arraigado en las fuentes prehispánicas. Es posible que dichos ornamentos tuvieran un vínculo con el mito de aquella diosa que cortó la flor del árbol de Tamoanchan y cayó a la tierra, donde dio a luz a Cinteotl, el dios del maíz. Pero este mito, o bien ha desaparecido de la tradición oral actual de los nahuas de Huitzilan, o bien ha sido fusionado o reinterpretado a la luz del mito bíblico de Adán y Eva. Sin duda, resultaría interesante saber, desde el punto de vista de la historia y de la introducción del catolicismo en la región, cómo el mito de Tamoanchan se ha ido transformando o identificando estrechamente con el de Adán y Eva. Pero explicar las transformaciones históricas de las narraciones orales es diferente que comprender cómo un ritual específico encaja y está provisto de sentido en su contexto cultural. La significación del *xochicuahuit* está más apegada al pasado reciente de los nahuas de la Sierra que a una temporalidad remota.

La segunda lección metodológica es que hubiera sido un error suponer que la significación del *xochicuahuit* es inconsciente o implícita

puesto que mis interlocutores indígenas pueden expresar verbalmente sus razones para celebrar los rituales. Sin embargo, las exégesis no me fueron accesibles en un comienzo, durante mi primer trabajo de campo, cuando tomé las fotografías y documenté presencialmente los rituales, debido a mi incapacidad de entonces para hablar el náhuat con la suficiente fluidez. La explicación surgió mucho después, cuando poseía un mayor dominio de la lengua indígena y pude comprender en sus matices las narraciones, grabadas a lo largo de muchos años, de los eventos que habían ocurrido en las vidas de mis interlocutores, y tuve un contexto suficiente y una visión más amplia que permitía su articulación con los ritos observados.

La tercera lección etnográfica es que la "exégesis externa" —en suma, la entrevista etnográfica— puede resultar muy útil para acceder a la significación que poseen los rituales del *xochicozcat* y *xochicuahuit* para un nahua. Como sucede en cualquier entrevista, en mi caso fue de gran importancia considerar lo que estaba ocurriendo en ese momento preciso en la vida de mis interlocutores, para así comprender adecuadamente lo que querían expresar al ofrecer su percepción acerca de una costumbre. Por ejemplo, Nacho Ángel decidió describir los ritos del *xochicozcat* y el *xochicuahuit* para presentar a los nahuas como un pueblo que buscaba vivir bajo una ética indígena definida como *cualtacayot*, o "amor con respeto", después de una época dramática en la que el pueblo se resquebrajó por la violencia. Una de las víctimas fue su propia esposa, Victoria Bonilla, que murió asesinada en la masacre de octubre de 1983 (Taggart, 2007). Los eventos personales experimentados en las vidas de nuestros interlocutores condicionan su manera de percibir y de narrar los acontecimientos, incluso cuando se trata de costumbres o mitos aparentemente neutros o ajenos a la influencia del narrador. Así pues, lo que se desprende también del empleo de este método es que los rituales y otras prácticas sociales albergan una carga emocional de gran intensidad, que se refleja en las exégesis que los narradores ofrecen sobre los mismos.[9]

[9] Acerca de las emociones entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla asociadas con los ritos, véase Taggart (2011b).

La cuarta y última lección es que los comentarios espontáneos o imprevistos pueden servir para identificar conexiones entre las narraciones orales recopiladas previamente. Sin tratarse de grandes relatos cosmogónicos, los comentarios, opiniones, breves relatos y mitos puntuales de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla se interpenetran, articulan o conectan tangencialmente formando un marco coherente que arroja luz sobre la significación y la realización de los rituales dentro de un contexto sociocultural mayor, que se plasma en la vida cotidiana y ceremonial. Los cuatro tipos de narraciones analizadas, pese a integrar géneros orales diferentes, contribuyen a esclarecer el modo en que los nahuas de Huitzilan piensan y celebran los rituales del *xochicozcat* y el *xochicuahuit*. La amplia "exégesis externa" lograda en la entrevista con mi interlocutor principal, la acotación de su sobrina relacionando su matrimonio y la noción de amor con el mito de Orfeo, la versión nahua de este mito que presenta al chivo-diablo del inframundo como un caballero identificado con los mestizos, y las narraciones vigentes en la memoria colectiva que plasman los abusos de los "razones" brindan una información invaluable para la comprensión de las ceremonias nahuas.

Interpretar los rituales va más allá de considerar que los indígenas actúan los mitos en sus ritos, o de identificar una significación inconsciente o subyacente en las ceremonias; analizar los rituales implica iluminarlos a través del estudio oral de las más diversas clases de narraciones —cotidianas, biográficas, fortuitas o retenidas en la memoria colectiva—, consideradas en sus interconexiones y confrontadas con la minuciosa documentación etnográfica de la vida ceremonial.

Bibliografía

Arno, Andrew, 2003, "How do Ritual Signify? Aesthetics, Intuition, and Reference in Fijian Ritual Communication: Modularity In and Out of Language", *American Anthropologist*, vol. 105 (4), pp. 807-819.

Bernard, H. Russell, 2011, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Lanham, Maryland, AltaMira Press.

Bricker, Victoria, 1981, *The Indian Christ, The Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Austin, The University of Texas Press.

Ember, Carol R. y Melvin Ember, 2001, *Cross-Cultural Research Methods*, California, AltaMira Press, Walnut Creek.

Galinier, Jacques, 2016 [1991], *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 2ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo.

Galinier, Jacques, 1997, *The World Below: Body and Cosmos in Otomí Indian Ritual* (Traducción de Phyliss Aronoff y Howard Scott), Boulder, Colorado, University Press of Colorado.

Garza Marcué, Rosa Ma., 2011, "La vida ceremonial como patrimonio vivo en Iztapalapa, pueblo originario de la Ciudad de México", en Catharine Good Eshelman y Laura Elena Corona (comps.), *Comida, cultura y modernidad en México. Perspectivas antropológicas e* históricas, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Gayton, Alice, 1935, "The Orpheus Myth in North America", *Journal of American Folklore,* vol. 48, pp. 163-193.

Good Eshelman, Catharine, 2007, "Historia propia, vida ceremonial y continuidad cultural", *Mirada antropológica*, núm. 6, pp. 11-29.

Graulich, Michel, 1999, *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Hernández Azaura, César, 2007, "La danza como ofrenda en los rituales agrícolas entre los nahuas de la Huasteca hidalguense y veracruzana", *Mirada antropológica*, núm. 6, pp. 117-138.

Hultkrantz, Akë, 1957, *The North American Orpheus Tradition: A Contribution to Comparative Religion*, Estocolmo, Statens Etnografiska Museum.

Keane, Webb, 1995, "The Spoken House: Text, Act, and Object in Eastern Indonesia", *American Ethnologist*, vol. 22 (1), pp. 102-103.

Knab, Tim J., 1991, "Geografía del Inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 21, pp. 31-57.

Laughlin, Robert M., 1962, *Through the Looking Glass: Reflections on Zinacantán Courtship and Marriage*, Tesis de doctorado, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

Lecompte, Margaret D. y Jean J. Schensul, 1999, *Designing and Conducting Ethnographic Research*, Londres, AltaMira Press.

López Austin, Alfredo, 1997, *Tamoanchan, Tlalocan: Places of* Mist (Traducción de Bernard R. Ortiz de Montellano y Thelma Ortiz de Montellano), Colorado, University Press of Colorado.

Lorente Fernández, David, 2011, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.

Magazine, Roger, 2012, *The Village is Like a Wheel: Rethinking Cargos, Family, and Ethnicity in Highland Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press.

Padilla Cano, Minerva A., 2007, "Las danzas: ofrenda imprescindible en los rituales agrícolas de los nahuas de Acatlán, Guerrero", *Mirada antropológica*, núm. 6, pp. 139-164.

Quiñonez Keber, Eloise, 1995, *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Austin, University of Texas Press.

Taggart, James, 2011a, "Narratives of Emotional Experience and Long-Term Fieldwork among the Nahuat of Mexico", *Anthropology and Humanism*, vol. 36, 1, número especial: James Taggart and Alan R. Sandstrom (comps.), *Long Term Fieldwork*, American Anthropological Association, Society for Humanistic Anthropology, pp. 47-54.

Taggart, James M., 2011b, "Relatos, ritos y emociones entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (eds.), *La quête du Serpent à Plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne: Hommage à Michel Graulich*, Brepols, Turnhout, pp. 117-132.

Taggart, James M., 2007, *Remembering Victoria: A Tragic Nahuat Love Story*, Austin, University of Texas Press.

Taggart, James M., 1997, *The Bear and His Sons: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*, Austin, University of Texas Press.

Taggart, James M., 1975, *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla nahuat de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Etnografía, terapéutica y corporalidad

Etnografía cuerpo a cuerpo, o cómo investigar el espiritismo venezolano

Francisco Ferrándiz*

Llegué a Caracas en julio de 1993 para llevar a cabo un trabajo de campo de doctorado sobre el culto espiritista de María Lionza, una forma de religiosidad popular muy extendida en Venezuela. Con este fin, pasé un año investigando varios centros de culto urbanos, visitando santuarios naturales, presenciando y participando en ceremonias, y conversando con *materias* —médiums–.[1] Aunque tenía mi base en Caracas y cuatro de los centros que estudié con mayor profundidad se encontraban en distintas zonas populares, o *barrios*, de esta ciudad, también me desplazaba con asiduidad a la ciudad costera de Catia la Mar –donde estaba otro de los grupos que fueron cruciales en mi investigación–, a la región de Barlovento –donde estaba estudiando el impacto del culto en los ámbitos rurales–, y a la montaña de Sorte –donde está el principal centro de peregrinación del culto–. Los tres ejes fundamentales de mi investigación eran la relación del culto con el surgimiento de la sociedad petrolera y sus ideologías asociadas, la plasmación de las nociones populares de la historia y lo étnico en la corporalidad espiritista, y la relación del incremento de la violencia cotidiana con las nuevas formas del trance que estaban surgiendo en el seno del culto en la década de los noventa. Para ello, a grandes rasgos, combiné investigación bibliográfica y hemerográfica, observación participante, conversaciones informales, entrevistas abiertas y semiestructuradas, toma de fotografías y grabación en vídeo de entrevistas y ceremonias.

* Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

1 Este capítulo es una versión adaptada y ampliada del texto "Sobre antropólogos, espíritus y cuerpos", publicado en el libro *Experiencias etnográficas*, coordinado por Anastasia Téllez (2004).

Todo trabajo de campo es un ejercicio de *administración de la marginalidad* (Hammersley y Atkinson, 1994: 114-120), abarrotado de pequeños y grandes encuentros, desencuentros, cruces de interpretaciones (Rabinow, 1992: 141-150), ajustes metodológicos, descubrimientos y dudas. Es imposible referirse a todos ellos en este capítulo. Tan sólo comentaré algunos de los aspectos que fueron particularmente relevantes durante mi experiencia de investigación y mi relación con algunos de mis informantes o interlocutores clave.[2] Para ello me basaré en entrevistas grabadas, viñetas etnográficas, y fragmentos editados de mi diario de campo. Pasando de un registro a otro,[3] espero poder evocar la textura de un trabajo de campo entre espiritistas, así como su dificultad metodológica e interpretativa. Sin duda, escribir un texto de esta naturaleza enfrenta al autor a sus líneas de argumentación preferentes para demostrar su presencia *allí* (Geertz, 1989: 11-34). Este proceso de desenmascaramiento no siempre es fácil, especialmente tras las críticas de los últimos años a las estrategias textuales más comunes de establecimiento de la llamada *autoridad etnográfica*.[4] Esta incomodidad es una ventaja, pues nos hace permanentemente conscientes de las limitaciones e implicaciones de nuestras estrategias para representarnos y representar al *Otro*. De alguna manera, hemos perdido una buena dosis de inocencia, pero no deberíamos perder el discurso.

Unos meses antes de comenzar el periodo largo de mi trabajo de campo, en octubre de 1992, había visitado la montaña de Sorte, en el estado de Yaracuy, un escenario espectacular del culto donde en ocasiones –como el 12 de octubre– se reúnen decenas de miles de espiritistas. Es una montaña asombrosa, indescriptible. Pero el hecho de que Sorte era el *mirador* más previsible hacia el culto, donde es fácil encontrarse con antropólogos, (para)psicólogos, sociólogos, eruditos locales, artistas, periodistas, fotógrafos, etcétera, fascinados por su *exotismo* –lo que

[2] El término informante no se emplea aquí en un sentido peyorativo, sino con la acepción de interlocutor.

[3] El uso de distintos tipos de letra para cada uno de ellos está inspirado en el texto de Richard Price (1990).

[4] El libro editado por Clifford y Marcus (1991) es paradigmático en este sentido. Desde la perspectiva feminista, véase Behar y Gordon (1995).

sitúa a la montaña en un escalafón elevado de lo que Gupta y Ferguson llaman *jerarquía de pureza* de los lugares de campo (1997: 13)–, me hizo pensar que debía comenzar mi investigación por el otro extremo, es decir, allí donde esta práctica se despliega cotidianamente: en los centros de culto urbanos. Mientras que en Sorte el culto estaba siempre *allí* de forma masiva –lo que no dejaba de ser un *seguro de vida* en caso de fracasar mi diseño original–, la decisión de estudiar la cara urbana del culto en los *barrios* de Caracas y sus municipios aledaños me planteó una serie de problemas de *entrada*. Por un lado, a mi llegada no tenía las claves necesarias para manejarme con soltura en estos laberintos autoconstruidos repletos de callejones, escaleras y quebradas insalubres –que algunos autores ya denominan *ciudades-barrio*–, con altos índices de pobreza, desestructuración social, presión policial y delincuencia. Nunca llegué a aprender del todo, ni mucho menos. Pero tampoco lo hice en Sorte, que tiene su propia dificultad. Por otro lado, el corazón del culto, los centros espiritistas, no se anunciaba claramente en las calles. Poco a poco fui reconociendo algunos de los signos externos del culto, que al principio contaba como grandes hallazgos y ahora me parecen sencillamente apabullantes y cotidianos: anuncios en las secciones de clasificados de los periódicos, peatones con collares multicolor, frases e imágenes pegadas en los cristales traseros de los *carritos* de transporte, *remates* de libros sobre magias diversas en los puestos de buhoneros, y sobre todo *perfumerías* –establecimientos esotéricos con toda la parafernalia ritual–, especialmente en los sectores populares.

Aproximación: antropólogos e informantes

Hasta aquí bien. Estaba empezando a descifrar la ciudad espiritista. Pero necesitaba contactar cuanto antes con varios centros de culto para recopilar datos sobre el funcionamiento de estos grupos y llevar a cabo un análisis comparativo. En aquel momento inicial, ni a mí ni a mis conocidos caraqueños, entonces casi todos de clase media, nos parecía sensata la idea de entrar en los *barrios* buscando centros espiritistas

sin tener contactos previos. De hecho, tuve que hacer de nuevo el camino inverso. Fui a Sorte en dos ocasiones y allí contacté con dos de los grupos espiritistas de Caracas que luego serían cruciales en mi investigación. Uno de ellos tenía su sede en el *barrio* de La Vega, y el otro en el de Las Mayas. Aunque en ambos casos el acceso era complicado y poco seguro, estos centros me aportaron cuantiosa información sobre el culto y su dinámica urbana.

Simultáneamente, a través de una amiga, entré en contacto con otro grupo cuyos miembros principales residían en Caracas pero tenían su *altar* en una pieza reservada en el interior de una fábrica de piezas de latón en el municipio de Baruta, al sur de Caracas. Uno de los espiritistas de Las Mayas, por su parte, me llevó a otro centro espiritista que estaba situado en un apartamento en uno de los superbloques del 23 de Enero, también en Caracas, con cuya *materia* –médium–principal tuve contacto durante todo el trabajo de campo. Finalmente, un compañero de la Universidad Central de Venezuela me puso en contacto con Luis, quien frecuentaba un grupo espiritista situado en el *barrio* de Soublette, en la ciudad costera de Catia la Mar, no lejos de Caracas. Semanalmente, rotaba por estos grupos dependiendo de los días en los cuales tenían abiertos sus centros, preparaban una ceremonia especial, o viajaban a algún espacio natural a practicar sus ceremonias, incluyendo la montaña de Sorte. A continuación transcribo algunos fragmentos editados de mi *diario de campo*[5] en los que se refleja mi primer contacto con algunos de los miembros y los *hermanos* –espíritus– del grupo *Juan Pelao* de Soublette. A pesar de que ya llevaba algunos meses trabajando con el culto, las notas de campo relatan una típica escena de *llegada*.[6] Por razones de espacio, dejo fuera la mayor parte de las descripciones etnográficas, y enfatizo las interacciones que estaban más directamente relacionadas con mi visita. Luis, que tenía una vieja camioneta roja, me invitó a una ceremonia que iba a tener lugar en

[5] Sobre la complejidad y fases de elaboración textual del diario de campo y la información etnográfica, véanse, por ejemplo, Sanjek (1990), Bernard (1995: 180-207), Emerson *et al*. (1995), y Velasco y Díaz de Rada (1997: 96-100 y 126-134).

[6] Para una reflexión ya clásica sobre este subgénero de la antropología y su relación con la literatura de viajes, véase Pratt (1991).

las inmediaciones de la población costera de Anare,[7] en unos *portales* –santuarios– junto a un río. Viajamos juntos desde Caracas. Desde el primer momento, mi presencia, y el control sobre mi presencia, se convirtieron en un elemento más de una larga pugna, que yo desconocía, entre los dos principales sectores del grupo.

Viajo a Anare con Luis. Me habla otra vez de Rubén, su mejor amigo en el grupo y *materia* de *primera clase*. Paramos en una *perfumería* en [el municipio de] Naiguatá. Yo compro un paquete de *tabacos* [puros] y él dos velones pequeños, de colores rojo y azul. Pidió uno blanco pero no había. Llegamos a Anare y Luis no ve el jeep de Rubén. Caminamos durante media hora hacia los *portales*. No encontramos a nadie del grupo de Soublette, pero sí un grupo numeroso de *santeros* que están recogiendo sus cosas junto al río. Pasamos rápido y no puedo fijarme bien. Tienen una serie de platos llenos de frutas en torno a un hoyo en el suelo. Luis se para junto a unos árboles unos metros más adelante, y se fuma tres *tabacos* para averiguar qué pasa[8] (...)

Encuentro con Rubén. Ha pasado más de una hora. Por fin llegan algunos miembros del grupo. Rubén tiene 21 años. Es un bromista, y comienza fingiéndose homosexual. Viene con su cortejo de ayudantes: Francisco, Elide, e Inocenta. El resto del grupo vendrá después en otros vehículos y en autobús. Luis, Rubén y yo regresamos a Naiguatá a comprar comida. El hielo se rompe, como en tantas ocasiones, con chistes de *gallegos*. "¿Perdone, son ustedes *gochos*? No, somos sólo siete, pero somos *gallegos*..." (...) En el viaje de regreso a Anare, Luis le comenta que yo estoy investigando el culto y quiero filmar algunas ceremonias. Rubén desconfía. "¿Cómo es la *vaina*?" Rubén no se decide, hay que pedir *permiso* a los *hermanos* (...) Rubén se refugia en un mutismo total hasta que llegamos de nuevo a los *portales* de Anare. Allí nos encontramos ya al resto de los miembros del centro, que ya están iniciando los

[7] Esta zona fue arrasada durante las trágicas riadas de barro que tuvieron lugar en diciembre de 1999.

[8] El *tabaco* es uno de los sistemas de adivinación más usados en el espiritismo de María Lionza. Luis y Rubén aseguran poder mandarse mensajes a través de él. Cuando lo usan así, le llaman, humorísticamente, el *tabacófono*.

preparativos para la ceremonia. Los hombres están colocando el altar en unas lajas de piedra bajo un árbol. Se han olvidado las estatuas y tienen que usar *estampitas* (...) Luis me presenta a Teresa, una mujer de cincuenta años, la *materia principal* del grupo. Me recibe con mucha amabilidad (...) Rubén se retira a una piedra junto al río para fumarse unos *tabacos* y prepararse para el trance (...) Después de reflexionar un poco, me llama y me dice que sí lo vamos a hacer, que hay *permiso*. Pero no cuando estén todos los miembros del grupo. Tiene que ser en una ceremonia privada en su casa. El jueves que viene. Es obvio que hay tensiones internas en el grupo. Luis me lo confirma (...)

Desde la puesta de sol, tienen lugar varias ceremonias curativas y un número muy elevado de trances en distintas *materias*. En el momento de mayor auge de la ceremonia, cuento seis personas en trance al mismo tiempo. Pero son Teresa y Rubén, los médiums más versátiles, los que llevan el peso de las ceremonias y tienen mayor autoridad en el grupo. Esa primera noche, los *hermanos* que *bajan* en Teresa son los que más reconocen mi presencia. Teresa entra primero en trance con el espíritu de una india, Anaguara. Apenas se reconoce lo que habla (...) Me saluda antes de irse, pero no la entiendo (...) Llega el espíritu que da nombre al grupo, Juan *Pelao*, un viejito de los Andes. Conversa brevemente conmigo. Me da la bienvenida y un trago de anís, su licor favorito (...) [El tercer espíritu en la secuencia de trances es] Carmencita *la Canelita*, una curandera de la región de Barlovento (...) Me dice que sabe que estoy muy interesado en el habla de los espíritus, y que me ha llamado mucho la atención la india que bajó en esa misma *materia* un rato antes (...) Me asegura que para mi trabajo necesito testimonios de los espíritus y de los médiums. Todo eso lo voy a conseguir en ese grupo (...) Finalmente, Luis Remigio, un espíritu cubano, *baja* cuando ya casi todo el mundo está dormido. Tenemos una conversación donde me propone, sin que yo le haya sugerido nada antes, que la mejor solución no es que grabe las voces y testimonios de los espíritus en una cinta, sino que les filme de una vez. Pero mejor que prepararme una sesión para mí sólo, sería más conveniente que fuera un día que estén *curando* en el portal, por ejemplo un sábado, y así puedo obtener toda la información que necesite. Habría que pedir permiso a los pacientes, claro. No hay duda de que ya

se ha difundido mi conversación con Rubén y ha comenzado una pugna por el control del antropólogo (...)

Tras despedirse Luis Remigio, todos los que aún quedan despiertos se van a dormir en las hamacas o tiendas de campaña que han dispuesto junto al río. Al día siguiente, hay una nueva sesión de curaciones y trances que dura desde media mañana hasta casi la noche. Finalmente regreso con Luis a Caracas. La semana siguiente visito el centro espiritista de Rubén en Soublette, y filmo la ceremonia. Teresa está presente. A partir de entonces, viajé con frecuencia a Soublette y Anare, a pesar de que el grupo se acabó dividiendo en dos de forma traumática y esto me hizo las cosas mucho más complicadas.

–Daniel, ¿me estás hablando del año 82, 83?

–No, estoy hablando del 87, cuando yo empecé a *recibir* espíritus...

–Entonces tú llevas como siete años *trabajando*

–Más o menos...

–¿Y por qué cuando tú te estabas formando empezaron a llegar espíritus *vikingos* al culto?

–Bueno, mira, a lo largo de muchos años en la montaña, se conocían sobre todo los indios, los *chamarreros* [curanderos y campesinos]... Pero ¿qué pasa? Estos siempre han existido y siempre existen y se mantiene, porque son la base del espiritismo en Venezuela, *Chamarrero* e Indio (...) Pero luego llega esa fiebre de lo *vikingo*...

–¿Porqué?

–Antes bajaban de manera más reservada (...) Pero ya sabes que a la gente le gusta lo espectacular, lo que llama la atención (...) Y la gente empezó a hacerles peticiones para que les *bajaran*, y los que no podían, comenzaron a *platanear* [fingir] (...)

–Vale, ¿pero porqué *vikingos* y no esquimales, por ejemplo?

–Pues porque no había espíritus de esquimales... Y porque los *vikingos* son como los *africanos*, *trabajan* de la misma manera (...)

–¿Pero cuál es su vínculo? Los *vikingos* eran de Europa del norte (...)

–Mira, para hacer bien tu trabajo, tienes que describir lo esencial, y sólo hasta donde los *hermanos* [espíritus] te permitan llegar... O sea, tienes que mentalizarte, y no tratar de escribir más allá de tu propia

comprensión, porque si no, estarías confundiéndote a ti mismo, y confundiendo al lector…

Esto me decía Daniel Barrios, un joven espiritista itinerante, tumbado cómodamente en una hamaca en la terraza enrejada del apartamento que mi mujer y yo habíamos alquilado en Los Chaguaramos, en Caracas. Yo me encontraba a su lado sentado en una silla con una grabadora en la mano. "Vengo psicológicamente preparado para hablar contigo aunque, te diré, esto parece la consulta de un psicoanalista, con su diván y todo", ironizaba Daniel desde la hamaca. Siempre bromeábamos sobre la estructura jerárquica de la entrevista y mis renovadas estrategias de "tortura" para sacarle información. Hasta este momento, mi relación con Daniel había sido esporádica. Tras conocernos en la plaza Simón Bolívar del municipio de Chivacoa, cerca de la montaña de Sorte, en agosto de 1993, perdí su pista durante unos meses hasta que supe por un amigo espiritista común de su llegada a Caracas.[9] Rápidamente le invité a pasar unos días en casa, y él aceptó. Durante los cuatro días que estuvo con nosotros, me aproximaba a él con mi grabadora y le sometía a sesiones de entrevistas hasta que se cansaba y me pedía una "tregua". Pero aparte de contarme cosas muy interesantes sobre su vida y hablarme largo y tendido sobre su experiencia en el espiritismo, Daniel tenía ideas muy claras sobre cómo debía llevar a cabo mi investigación. Como ocurriera con el espíritu Luis Remigio, algunos de mis informantes –espiritistas y espíritus– se convirtieron en valiosos asesores metodológicos. A veces excesivamente intransigentes.

Como también ocurriera con Luis y con Rubén, Daniel se involucró mucho en mi investigación y no cesaba de proponerme planes de acción y censurar mis carencias, torpezas y deslices metodológicos. Así, lo mismo me recomendaba temas que debía indagar más profundamente –no siempre coincidentes con mis intereses–, visitas que debía hacer, fotografías que tenía que tomar, libros que debía adquirir o aspectos que debía observar con especial atención en las ceremonias, que me señalaba asuntos que él consideraba vías muertas en mi investigación

[9] Sobre mi relación con Daniel Barrios durante el trabajo de campo, véase Ferrándiz (1995).

sobre el culto, cuestionaba mi relación con determinados médiums, o criticaba mi forma de preguntar y mi propensión a escuchar a *todo el mundo*. Como me comentaba en muchas ocasiones, el culto estaba lleno de "farsantes" y mi falta de criterio sobre los que eran "buenos" y "malos" espiritistas le escandalizaba. Desde luego, Daniel no era el único que miraba con sospecha mi relación con *otros* médiums. El culto de María Lionza es un ambiente extremadamente competitivo donde hay un debate permanente sobre las formas "correctas" o "incorrectas" de practicar el espiritismo. La mayor parte de mis informantes tenían opiniones muy claras al respecto y no dejaban de preguntarme por los otros grupos con los que trabajaba.

Por ejemplo, durante nuestra relación, Daniel me insistió muchas veces en la necesidad de que conversara con Pablo Vázquez, el presidente de la *Asociación de Brujos de la Montaña de Sorte*. Como ya he comentado anteriormente, desestimé convertir a Sorte en el centro de mi investigación, pero sí visité la montaña en varias ocasiones en compañía de mis amigos espiritistas, siguiendo el ritmo de sus propias visitas al santuario. En un primer momento, aunque conocía la Asociación y estaba al corriente de sus actividades –se fundó en la Semana Santa de 1994, cuando yo estaba en la montaña–, no hice muchos esfuerzos para entrevistarme con Pablo Vázquez temiendo que él y su grupo de *materias* más cercanas trataran de orientar en exceso mi investigación, al menos en la montaña. Ponerme en sus manos desde el principio hubiera supuesto una importante pérdida de autonomía en mi investigación. De hecho, una de sus tareas es asesorar a los investigadores o periodistas que llegan al santuario, poniéndoles en contacto con ciertos médiums que forman parte de la junta directiva u operan dentro de su particular ortodoxia espiritista. Para mí la Asociación tiene un enorme interés pero no deja de ser un agente más en el complejo entramado *marialioncero*. Finalmente, Daniel consiguió su objetivo. Durante el último viaje que hice con él a la montaña, poco antes de dejar Venezuela, me presentó a Pablo y me dejó a solas con él unas horas, mientras él se internaba en la vegetación con el resto de los miembros del grupo con el que habíamos viajado. La larga conversación que mantuve con Pablo fue magnífica y me proporcionó la versión más "oficial" sobre el

espiritismo que puede encontrarse actualmente dentro del culto. Pablo tenía una gran preocupación por las representaciones del espiritismo de María Lionza que salen al mundo exterior. Sus preguntas más insistentes fueron acerca de las *materias* con las que había trabajado durante mi estancia en Venezuela. Sólo Daniel obtuvo su aprobación. Gracias a mi relación con él, Pablo "certificó" la idoneidad de mi investigación, no sin cierta desconfianza.

Viene todo el tiempo gente de fuera a la montaña, gente del extranjero, ¿no? ¿Y qué estoy haciendo yo acá? Yo estoy representando a un culto... Yo soy representante de la escuela de esa señora que esta allí y que se llama María Lionza. Si yo fallo, si yo quedo mal, ¿qué pueden decir? No van a decir "Pablo, tal y cual". Van a decir "pues [el culto de] María Lionza..." Es como el caso de esos periodistas que estaban ayer aquí. Se presentaron en un *portal* por allá, y el tipo les dijo un *poco* [un montón] de mentiras. Primera vez que vienen, y se llevan una impresión falsa de la montaña. No, eso es mentira... Es una desinformación, una tergiversación del culto. En términos de fondo y de forma, en el sentido de que son personas que no se ajustan a lo real, pues. No son espiritistas verdaderos, son farsantes... [Algunos] pueden ser médiums, pero están mal orientados, no están capacitados... ¿Qué sucede con esto? Para decirte, pues, yo he visto [espíritus] Indios tomando whisky, en vez de tomar *cocuy* [aguardiente] o agua... [Ese médium] en un mentiroso, lo que quiere [es tomarse] unos *palos* [tragos] de whisky... Y si un alumno ve que su maestro hace eso, él hace lo mismo. Y así con muchas cosas. De repente [viene gente y me dice], "mira, Pablo, le vimos *rascao* [borracho] en la montaña", o "Pablo, le vimos con una mujer abrazado, acostado en la hamaca..." [Cuando ve esto], la gente piensa que [estos médiums] andan engañando o tratando de robar.

Vamos a tu caso, tú andas indagando, preguntas, buscas información por allá... Porque tú desconoces... ¿verdad? Si tú conocieras, te sentarías y escribirías tu propio libro sin más, ¿verdad? ¿Y qué hubiera ocurrido si no es por Daniel? ¿Qué pasa si tú te consigues un tipo que es un loco, que te orienta mal, que te engaña...? Como tú desconoces la cultura...

Daniel también me consideraba una oveja descarriada y consideraba su deber asesorarme como experto. Pero no sólo eso. También esperaba que prestara mucha atención a sus consejos metodológicos y los incorporara en mi diseño, como una forma de reciprocidad –que nunca pactamos formalmente– por los contactos que me había proporcionado y los conocimientos que me estaba transmitiendo. El desarrollo de relaciones de reciprocidad en el campo es, lógicamente, inevitable. Lo que no es tan previsible es la forma que éstas toman en cada caso. Una vez empecé a trabajar más sistemáticamente con Rubén y sus discípulos en Soublette –que, como señalé más arriba, se encontraban en fase de separación del grupo matriz, situado en el altar de la casa de Teresa–, me *absorbieron* dentro del grupo y se mostraron extraordinariamente celosos de mi relación con Teresa, Daniel, o cualquier otro médium o grupo espiritista. Aparte de filmar las ceremonias –en ocasiones se llegaron a enfadar porque no llevaba conmigo la cámara de vídeo y no habría filmación esa noche–[10] y preguntar continuamente, como "miembro" del centro espiritista muchas veces tenía asignadas pequeñas tareas rituales que me fueron cediendo progresivamente a medida que me convertía en un *incompetente aceptable* (Hammersley y Atkinson, 1994: 109), como fumar *tabacos*, actuar de *banco* o ayudante del médium, ayudar a los *hermanos* en sus peticiones, preparar y prender velas, trasladar estatuas del altar, diseñar una *velación*[11] sencilla, etc. En cualquier caso, yo siempre llevaba objetos ceremoniales de primera necesidad (especialmente velas y *tabacos*) como ofrenda a los altares. Debido a su carestía –en relación a las condiciones de vida de los *marialionceros* con los que trabajaba–, estas ofrendas siempre eran bienvenidas.

Rubén, Elide y Francisco operaban también como unidad de supervivencia en el sector informal de la economía. Rubén tenía un viejo jeep con el que a veces trabajaba por las noches como taxista, a pesar de carecer de licencia y del peligro que entraña andar por las calles de

[10] Sobre el proceso de filmación de las ceremonias en Soublette, véase Ferrándiz (1996).

[11] Las *velaciones* son el principal espacio terapéutico en el culto. Consisten en combinaciones de símbolos dibujados con talco o harina, en las que se tumba a la persona que va a ser *trabajada* por los espíritus.

los *barrios* del litoral a esas horas. También operaban en el mercado informal de compra-venta de piezas de automóvil. Francisco trabajaba ocasionalmente limpiando baños en el aeropuerto de Maiquetía. Pero fundamentalmente, salían adelante ofreciendo todo tipo de servicios espiritistas: adivinaciones con *tabaco*, *limpiezas* de locales, *operaciones* místicas, etcétera. Para ello recibían visitas en el *rancho* de Rubén, casi a cualquier hora, y también se movían permanentemente por los *barrios* del litoral con el jeep. Rubén, la *materia principal* de este pequeño grupo, no tenía una tarifa fija por sus servicios, pero sí esperaba ciertos beneficios a cambio, ya fueran pequeñas cantidades de dinero (la voluntad), comida, gasolina, piezas para el coche, alojamiento o trabajo para unos días, etcétera. Desde el principio, me incluyeron en su repertorio de recursos cotidianos potenciales, aunque siempre con prudencia. Rubén nunca me pidió directamente dinero a cambio de información sobre el culto, pero sí esperaba que de vez en cuando les invitara a comer hasta hartarse en algún pequeño restaurante de la costa, o sabían que cuando viajábamos juntos, en caso de quedarse sin gasolina o tener una avería, podían recurrir a mí, como ocurrió en varias ocasiones. También contaban con que les proporcionara copias de las grabaciones en vídeo que hacíamos, y que ellos utilizaban como archivo de *curaciones,* entretenimiento, y promoción personal en el ámbito espiritista local. Por otro lado, la mayor parte de las veces que estuve en Soublette me invitaron a compartir su escasa mesa o, si se complicaban las ceremonias, sencillamente no comíamos nada.

A pesar de pasar mucho tiempo juntos, sólo en dos ocasiones tuvimos problemas serios para encajar esta reciprocidad no escrita. En una ocasión, tras un viaje de varias horas desde un estado situado en el oriente de Venezuela, después de varios días sin apenas comer, decidieron venir a mi casa de Caracas. Por supuesto, nunca me avisaron ni yo tenía nada listo. Varios vecinos sospecharon al verles entrar en el portal. No era una zona habitual para gente de *barrio* que venía sucia y con las ropas raídas, especialmente después de un viaje largo. Uno de mis compañeros de piso se aterrorizó al verles. Ellos tampoco ayudaron mucho porque, pensando que yo iba a abrir la puerta, simularon un atraco para verme la cara de susto. Dados los índices delictivos y la pro-

liferación de armas en Caracas, la broma no me hizo ninguna gracia. La situación no fue muy cómoda pero, afortunadamente, había suficiente comida en la nevera y finalmente pasamos un buen rato. Hacia el final de mi trabajo de campo, organicé una fiesta en mi casa a la que invité a compañeros de la universidad y a varios de mis informantes. Rubén y su grupo aparecieron varias horas antes de que la fiesta comenzara, también en esta ocasión muy hambrientos. A dos de ellos no les había visto nunca. Se sentaron en el sofá del salón, y se hizo un silencio incómodo. Ni siquiera habíamos hecho la compra para la fiesta y nos quedaba todo por preparar. A pesar de que improvisé unas tortillas de patatas y decidí abandonar mis preparativos para estar con ellos, sé que Rubén se fue ofendido. Desde entonces, cada vez que nos vimos, nunca dejó de recordarme que les había *sacado el culo* –que había tratado de echarles–.

El trabajo de campo es, pues, fruto de complejas negociaciones en las cuales se cruzan expectativas e intentos de utilización recíproca. Lo mismo que los antropólogos buscamos informantes idóneos en circunstancias determinadas para responder a cuestiones formuladas dentro de marcos teórico-metodológicos determinados, los informantes manejan su relación con el antropólogo para sus propios fines. Uno de los casos donde más se dramatizó esta negociación fue durante mi corta y algo rocambolesca relación con Johnny. Le conocí el 12 de octubre de 1993 en la montaña de Sorte durante una ceremonia colectiva en el *altar número 1*, en la que varias *materias* se coordinaron para llevar a cabo una ceremonia de iniciación a varios niños y muchachos. Johnny, vestido con una camiseta blanca y un pantalón vaquero, actuaba como maestro de ceremonias, y le preguntamos si podíamos sacar fotografías. Tras darnos su consentimiento, nos comunicó que lo que a él realmente le interesaba era que llegáramos a filmar su trabajo. Pensaba que éramos periodistas. En cualquier caso –me dijo cuando le conté qué hacíamos allí–, a falta de periodistas, le interesaba entrar también en contacto con investigadores para que estudiaran su forma de practicar el espiritismo. Hasta allí había una convergencia de objetivos. Johnny tenía un indudable carisma y por su juventud pertenecía a las nuevas generaciones de médiums que a mí me interesaba estudiar por su vin-

culación a las formas más novedosas de la posesión. Yo apunté la dirección de una casa en una pequeña comunidad rural de la región de Barlovento, donde Johnny me aseguró que pasaba parte de su tiempo, y él se quedó con mi número de teléfono en Caracas.

Tres días después me llamó desde una cabina pública y acordamos una cita en un conocido establecimiento de jugos de fruta en Chacaíto, Caracas. Johnny quería negociar conmigo una serie de asuntos, todos ellos relacionados con su idea de hacer escuela en el espiritismo ahora que, según él, estaba en su esplendor como *materia*. En primer lugar, necesitaba filmaciones de sus trances para observarse y "crecer" espiritualmente, y también para mostrar su forma de *trabajar* a otros. Como yo estaba grabando ceremonias en vídeo, sólo parecía cuestión de encontrar la ocasión. También quería que le ayudara a escribir un libro sobre el culto, "aunque fuera a lápiz". Mi aportación le daría, en cualquier caso, un *respaldo científico* a su forma de concebir y practicar el espiritismo. Yo le propuse que hiciéramos una serie de entrevistas más organizadas, con una grabadora de por medio, para así poder obtener información sistemática de su trayectoria y conocimientos del culto de María Lionza. Johnny estuvo de acuerdo. Por lo que había deducido de nuestra conversación, yo estaba algo despistado en mi investigación, y no había encontrado aún espiritistas *verdaderos*. Ahora podría aprender con él como maestro. En ese momento yo ya albergaba dudas sobre la conveniencia de continuar mi relación con él. A pesar de ello, por las mismas razones que me impulsaron a acercarme a él en la montaña de Sorte, decidí probar.

Quince días después, me avisó con una llamada de que estaría en Barlovento ese fin de semana. Al llegar a su pueblo, encontré que la planta inferior de la casa donde me había convocado estaba completamente vacía con excepción de un altar espiritista. Las paredes tenían señales de inundaciones recientes hasta casi el techo. El suelo de dos de las salas estaba lleno de grupos de símbolos dibujados con talco, ya deteriorados. Allí no había nadie. Un chico joven que estaba en la calle convenció a unos niños que jugaban para que me llevaran donde estaba Johnny. Caminamos más de una hora. Llegamos a unas quebradas donde había gente bañándose en el río. En una de ellas, había

un nutrido grupo de espiritistas. Johnny estaba con ellos. También se encontraba allí Henry, su *banco* o ayudante ritual. Johnny tenía la cara ensangrentada. Estaba en trance con un espíritu de la *corte africana* llamado Centauro de África, que gusta de cortar a sus *materias*. Johnny estaba desafiando abiertamente a un médium de Caracas que había ido allí con su *caravana* –grupo de espiritistas– para a llevar a cabo una ceremonia en contacto directo con la naturaleza. Se estaba produciendo, por lo tanto, un *conflicto de materias* y el ambiente era realmente tenso. Muchas de las personas que habían ido al río a pasar la mañana estaban agolpadas junto a la carretera observando la escena. Me uní a ellas. Tras la ceremonia, bajé hasta el lecho del río. Estaba teniendo lugar una acalorada discusión sobre lo que había pasado. Johnny me hizo sacarle unas fotos saltando por encima de una hoguera y comiendo *candela* –brasas–, delante del todos los fieles que se encontraban presentes. Como estaba cansado de la ceremonia anterior, ni siquiera se tomó la molestia de entrar en trance para las fotos. Luego regresamos juntos al pueblo a buen paso.

Cuando estábamos llegando, Johnny se hizo cargo de la situación. Me arrancó la grabadora de las manos, la encendió, y comenzó a hablar y a entonar cantos espiritistas. Así me arrastraron por las calles más concurridas. Johnny es verdaderamente elocuente, y en ningún momento olvidó que su testimonio grabado tenía como destino la elaboración de un manual espiritista. En voz innecesariamente alta, se *autoentrevistaba* y recababa opiniones sobre el espiritismo a la gente que se encontraba por la calle. En varias ocasiones, me pidió que les sacara fotos. Johnny estaba paseando ostensiblemente a *su* antropólogo, venido desde España y los Estados Unidos con la intención de hablar con él, para solucionar algún problema de legitimidad local que yo desconocía. Como culminación de esta exhibición en la que se establecía públicamente el *interés científico* de su práctica, al llegar a la plaza del pueblo, en medio de la expectación de todos los presentes, él y Henry me hicieron sacarles una fotografía bajo la estatua de Simón Bolívar. Ni siquiera en esta foto soltó Johnny la grabadora.

Tras esta jornada, regresé a Barlovento a buscar a Johnny en otra ocasión, con una impresión en papel de su teoría sobre el espiritismo.

Ni él ni Henry estaban en el pueblo. A pesar de que intenté localizarles varias veces en unos números de teléfono de Caracas y Charallave que me habían proporcionado, nunca volví a verles. Rescato ahora algunos fragmentos del *monólogo* de Johnny aquella tarde y noche, caminando por las calles del pueblo bajo la mirada de los curiosos. A pesar de sentirme claramente manipulado, también había obtenido mi *premio*. Más allá de su grandilocuencia y tono mesiánico, las palabras de Johnny me dieron pistas –y metáforas– para entender los vínculos que estaba buscando entre el espiritismo y la sociedad petrolera, y también me fueron útiles para avanzar la línea de investigación que estaba desarrollando sobre las entidades místicas como engranajes de la memoria y las nociones étnicas populares. Además, Johnny no desaprovechó la ocasión para *ponerme en mi lugar*. Yo podía ser un *brujo*, pero también un enemigo. Según él, a pesar del paso de los siglos, las alianzas estratégicas y agravios históricos entre los pueblos permanecían frescos. Por eso, me avisaba de la hostilidad que, por mi origen, debía esperar en determinados trances. Especialmente si el médium era él. Este augurio no se cumplió en ninguna de las muchas ceremonias a las que asistí hasta el final de mi trabajo de campo, más allá de algunas alusiones irónicas. Pero sí pude constatar a lo largo de mi investigación que formaba parte del discurso de los propios espiritistas respecto a su práctica.

Nosotros *trabajamos* con el petróleo que está en las grandes profundidades de la tierra donde habitamos. A cien, a doscientos, a trescientos pies, más abajo. Porque el petróleo es algo caliente. Cuando me refiero a caliente [quiero decir que] te puedo trabajar con petróleo, con *candela*, o te puedo trabajar con la naturaleza en cualquier sitio donde haya sido explotado cualquier pozo petrolero. [Allí] puedo montar cualquier tipo de ceremonia. El petróleo es caliente. Es hijo de nuestra naturaleza. Yo trabajé en un pozo de petróleo en Maturín, en el Estado Monagas, en la HP104. No trabajaba no más como *cuñero*, sino trabajaba también como un gran ayudante y dueño y señor de un culto de religiones. El día viernes, cuando se retiraba toda la compañía, yo quedaba entonces haciendo mis ceremonias por el lugar. El lugar es caliente, el lugar tiene naturaleza. Y yo lo que busco es la naturaleza. Yo no voy a hacer nada con ir a *trabajar* a un

apartamento, ni con ir a *trabajar* a una quinta, ni con montar un gran altar. No. Mi altar es mi fe. Mi altar es mi voluntad. Mi altar puede ser una tapa. Yo lo que utilizo son los recursos naturales, renovables y los no renovables también. Porque son los más lógicos y los más necesarios para mí. Siempre y cuando yo esté en lo caliente, o esté a la orilla del mar, o esté a la orilla del río, estoy trabajando bien. Nosotros somos hijos de la cualidad del petróleo, porque somos hijos de una riqueza. Y nosotros valorizamos nuestra riqueza *trabajándolo* a él, y a sus alrededores (...)

Para mí tú eres un brujo español. Con el correr de los años, tú mueres y puedes *bajar* en mí. ¿Pero cuál es tu nombre? Ahí es donde yo me *arrecho* –enfado– con los brujos. Los vikingos[12] son los guerreros europeos. Ellos nacieron, hicieron su Dios, crearon su tribu, y todos los vikingos tienen su nombre al igual que todos nosotros los seres humanos. Los vikingos *bajan* en Venezuela porque hay y habemos *materias* que tenemos razas. Irlandesas, americanas, *gringas*, españolas, trinitarias, barloventeñas, guayanesas. Por eso ellos *bajan* en Venezuela. Tu sangre está ligada con la mía. Nosotros somos los papás de ustedes los españoles. Porque los mestizos somos nosotros. Pero ustedes querían ser más mestizos que nosotros esclavizándonos. Y cuando los grandes españoles trajeron los negros a Venezuela, fue para quitar al indio la esclavitud, y poner al negro. ¿Qué sucedió? Hubo una discordia. Ni el negro ni el indio: todos somos hombres y todos vamos a luchar. Comenzó la lucha de Bolívar, de Guaicaipuro, del General Páez, de Arizmendi, del Gran Mariscal de Ayacucho, del teniente Pedro Camejo, que hoy se le dice el Negro Felipe. Yo todo lo que estoy ahora hablando contigo es como si me lo estuvieran dictado, pero no estoy *transportado*, sino que siento mi verdadera fuerza espiritual, terrenal. Ese que está detrás de mí es mi poder, es mi sabiduría (...)

Para mí los indios, como el gran cacique Guaicaipuro, fueron como los *malandros* –delincuentes– actuales. Peleaban por lo de ellos. Y defienden lo de ellos. Los indios todo el tiempo estuvieron a favor de la

[12] Los espíritus *vikingos* llegaron al culto en los años noventa. Como ocurre en la narración de Johny, en ocasiones representan la presencia europea en el panteón espiritista. Su tendencia a cortar a las *materias* les hace ser unas entidades muy conflictivas. Sobre estos espíritus, véase Ferrándiz (1997: cap. 10).

gente. Yo soy negro *enrazao*. Yo soy venezolano por mi padre, que es de Guiria la Costa. Y extranjero, de Trinidad, por mi madre. O sea, que soy venezolano. Porque tengo esa sangre, porque tengo ese color. Yo puedo ser extranjero, pero sigo siendo negro. Y el indio no aborrece al negro. Si a mí me *baja* un indio, aún con los años y los siglos que hemos vivido, el indio te aborrece por ser español. Si baja el Negro Felipe, ¿se va a poner a hablar con un *catire* –blanco–? Eso es un embuste. Los años han cambiado, pero sus huesos están enterrados. Y han sido quemados y ahorcados y traspasados por una flecha. Y cómo no van a tener odio a los blancos. Vi una vez a un espíritu que se llamaba *Blanpax Parker*, o *Blai Paeker*, y era español. Pero es raro, porque el español y el portugués son los que están más apartados de nuestra religión.

Espiritismo e investigación, cuerpo a cuerpo

El estudio de la posesión plantea problemas metodológicos específicos. Uno de ellos es cómo analizar de una manera significativa el culto como una forma de corporalidad de una enorme versatilidad. Es en ese sentido en el que mi investigación no podía sino entrar en una dialéctica con los estudios del cuerpo, que en aquél momento estaban comenzando su auge. Para B. S. Turner, uno de los autores más significativos en el desarrollo de este campo en la sociología, el aumento de actividad política y cultural sobre el cuerpo en las últimas décadas hace posible pensar las sociedades modernas como "sociedades somáticas" (1992). Pero, ¿hubo alguna vez alguna sociedad que no lo fuera? Es ésta sin duda una convicción que está detrás del esfuerzo de muchos investigadores en disciplinas diversas, entre ellas la antropología. En la bibliografía de las últimas décadas hay una proliferación de investigaciones sobre las relaciones entre cuerpo y género, cuerpo y sexualidad, cuerpo y violencia, cuerpo y consumo, cuerpo y máquina, cuerpo y religiosidad, cuerpo y salud, cuerpo y vejez, cuerpo y clase social, cuerpo y estigma social, cuerpo y memoria, cuerpo y emoción, cuerpo, hegemonía y resistencia, discursos disciplinarios y formas de la corporalidad, etcétera, cuyo éxito se expre-

sa, por ejemplo, en el prestigio adquirido por la revista *Body and Society*. El propio Turner afirma que el cuerpo se ha convertido en "uno de los principales campos de batalla donde se produce la lucha para forjar una perspectiva crítica adecuada para analizar las características cambiantes de la realidad social, política y cultural contemporánea" (1992).

Este giro del análisis social hacia el cuerpo implicaba entonces, como también ocurre ahora, una adecuación de nuestros métodos y marcos de análisis para poder leer e interpretar las distintas modalidades de la actividad humana en las prácticas corporales. ¿Cómo podemos modular nuestros métodos y técnicas para estudiar cuerpos? ¿Cómo podemos usar las formas y estilos de corporalidad para descifrar aspectos muy variados de la sociedad? O, dicho de otra manera, ¿cómo podemos entender lo social a partir de las formas de corporalidad que genera? Vamos a verlo en relación con dos aspectos entrelazados. Por un lado, cómo investigar formas de corporalidad, y en segundo lugar, cómo utilizar el cuerpo como instrumento metodológico. El culto de María Lionza –entendido como un ámbito de acción social afín a lo que Wacquant ha denominado *universos corpocéntricos* (1995)– ha sido, especialmente desde los años cuarenta, un actor relevante en discursos y proyectos políticos, en intervenciones públicas de intelectuales y artistas, en el imaginario y prácticas de la élite, y en el desarrollo de las formas contemporáneas de la cultura popular. Desde entonces, se han inventado mitos, se han escrito obras de teatro, se han construido estatuas y creado iconografías, se ha perseguido y encarcelado a médiums, se han constituido asociaciones esotéricas, se han desarrollado proyectos de unificación dogmática, se han elaborado estudios desde diversas disciplinas, se han filmado documentales y compuesto canciones, se han multiplicado los centros de culto, se ha desarrollado un vigoroso mercado de productos espiritistas, etcétera. Pero el aspecto crucial que debía analizar era el desarrollo histórico de una forma de corporalidad muy específica y ritualizada, aunque entrelazada con la corporalidad cotidiana. Por lo tanto, al comenzar mi investigación partía de la hipótesis de que las formas de corporalidad del culto están ancladas en contextos históricos determinados, y que las diferentes *tramas corpóreas de los espíritus*, como expresiones de la memoria popular, se activan, desactivan y transforman según la percep-

ción popular de las circunstancias políticas y sociales de Venezuela. Y lo hacían, además, con una inesperada rapidez.

Como vimos en la narrativa de Johnny, los médiums se sienten siempre cerca de los espíritus que les poseen, incluso cuando conversan con el antropólogo de turno en la plaza de su pueblo. Tienen cosquilleos, inspiraciones, videncias, emociones, gestos, etcétera, que atribuyen a estos *recostamientos* cotidianos. El trance es un continuo de sensaciones que va desde estos contactos ligeros y cotidianos hasta posesiones de enorme intensidad. ¿Cómo reconstruir sus claves emocionales y sensoriales –lo que Willis denomina la *significación sensual* (2000: 34ss.)– especialmente en los momentos de mayor implicación corpórea? Para el estudio de la corporalidad, fue fundamental la grabación en vídeo de las ceremonias. Aparte de que aún hoy me permiten –a pesar de las limitaciones– recuperar su intensidad casi a placer en el tiempo y en la distancia, tenían varias virtudes metodológicas. Una primera ventaja del uso del vídeo era el establecimiento de relaciones de reciprocidad con mis informantes. Mientras que muchas veces tardamos años en enviarles artículos o libros, si es que esto ocurre, una cinta de vídeo se puede editar con rapidez y contribuye a crear un flujo de bienes que en mi caso benefició mucho la investigación. Cuando bajé a Soublette con la cinta de la primera ceremonia, quedaron entusiasmados. Para Rubén se trataba de una cinta muy cargada emocionalmente, porque era la primera vez que veía cómo se comportaban en su propio cuerpo Eloy y Pascual, los dos *espíritus* más importantes en torno a los que se organizaba entonces su vida de médium a tiempo completo. Y la toma de conciencia de sus actos durante el trance, que a mí me aterraba cuando pensaba en los posibles efectos que pudiera tener en los médiums las imágenes de sus trances, a él le encantaba. Teresa, por su parte, me pidió una copia para su centro de culto. Cuando se la di después de un tiempo, empezó a utilizarla para mostrársela a los pacientes como material de entretenimiento (y preludio de eficacia), mientras esperaban ser *operados* por los espíritus, en el salón de su centro espiritista. Si bien yo había sido el responsable de la edición (con un grado de elaboración muy básico), la distribución local estaba totalmente fuera de mi control, tal y como habíamos pactado desde el principio.

Una segunda ventaja metodológica era el incremento del acceso que tenía a las ceremonias más restringidas. Una vez que cristalizó mi rol como *cronista visual de las ceremonias*, tenía entrada preferencial a cualquier ceremonia, por muy delicada que fuera. Es más, cuanto más restringida la ceremonia, mayor interés tenían en que yo estuviera presente, debido a la curiosidad de los que se quedaban fuera. Ya lo verían en la copia que les daría la semana siguiente. El mayor problema en este aspecto era poder atender todas las llamadas que recibía para filmar cosas en los distintos lugares del centro donde había *acción espiritista*. Las ceremonias en Soublette oscilaban ente treinta y cincuenta personas en la casa, y podía haber simultáneamente entre tres y diez médiums en trance. La cámara me permitía pasear por el centro espiritista registrando lo que ocurría en cada lugar, lo que hubiera sido imposible hacer con ese detalle con un cuaderno y un lápiz.

Había otro aspecto metodológico de mucha importancia en el uso del vídeo. Cuando bajaba a Soublette con copias de las cintas que habíamos grabado, independientemente de las tensiones que se producían porque se las daba a éste o aquél, o había filmado más a éstos que a los otros, casi siempre se organizaban sesiones para verlas. El tono de los comentarios tenía una clave fundamentalmente humorística –muchos de los médiums se veían en trance por primera vez– pero también se producían discusiones mucho más acaloradas sobre diversos aspectos del ritual, de la adecuación y calidad de los trances, o de la propia práctica espiritista en general. Desde el punto de vista metodológico, resultó un punto de inflexión: poder discutir las cintas con calma, pasarlas para atrás y para adelante, pararlas, ver en detalle un gesto, una acción, y discutirlo con los propios protagonistas. Fue en estas sesiones de visionado de vídeo con mis informantes donde aprendí más detalles técnicos sobre la posesión espiritista.

Recuerdo que en junio de 1994, tuve la mala –o buena– idea de invitar a Daniel a una fiesta que se organizaba en el portal de Teresa en Soublette. Rubén le puso en su punto de mira inmediatamente, pero no fue el único. Como amigo mío le dieron acceso a una ceremonia preparatoria restringida, pero pronto trataron de inducirle al trance, a pesar de su desconfianza. Daniel se sentía vigilado y no tenía ganas

de pasar ningún examen en un ambiente que le era claramente hostil. ¿Por qué andaba Paco con "ese"? La ceremonia fue larga y compleja, y conseguí grabar una buena parte –con la ayuda de mi mujer, Daniel, y algunos otros espiritistas–, a pesar de que en sus momentos álgidos había hasta seis médiums poseídos al mismo tiempo. Daniel entró finalmente en trance, no sin resistirse, y recibió a varios espíritus. Incluso participó, en trance, en una amena reunión de espíritus *chamarreros* –viejos curanderos campesinos–, en la que se intercambiaron chistes, *cuentos*, y tragos de whisky y ron. Al salir del trance, Daniel cogió la cámara y estuvo grabando un rato. Es posible que ese día se sintiera más cómodo en ese papel que en el de médium. Pero, de repente, en un momento más avanzado de la noche, me dijo que se iba. Unas semanas después tuvimos ocasión de ver juntos en mi casa el vídeo de la ceremonia. Las imágenes le ayudaron a recordar con todo detalle el "suplicio" por el que tuvo que pasar gracias a mi "magnífica" idea de llevarle a esa ceremonia. Sobre estas imágenes, tocando la pantalla, rebobinando y parando la cinta, dirigiendo mi atención hacia un gesto o una mirada, reconoció y me describió la pugna que se dibujaba en su cuerpo durante muchos minutos. En esta secuencia ritual, su espíritu *protector* intentaba bloquear el trance mientras Rubén, Luis, Teresa y algunos otros miembros del grupo de Soublette trataban de doblegar esta resistencia. Yo sabía que había sido una experiencia incómoda para Daniel. Pero no habíamos encontrado el modo de aclarar los detalles. Cuando le preguntaba, me contestaba con vaguedades. Él mismo no estaba muy seguro de lo que había pasado. La discusión que tuve con Daniel frente a las imágenes de la ceremonia fue muy reveladora. Para Daniel esta fue una de las primeras veces en las que se vio en trance, lo que le produjo una mezcla de excitación y un cierto desasosiego. A mí me permitió, como me ocurriera tantas veces con el grupo de Soublette, entender muchas de las claves de la posesión que son invisibles o irreconocibles para el ojo inexperto.[13]

[13] Hay un precedente muy conocido de cooperación con los informantes en la filmación de trances. Se trata de la investigación llevada a cabo en Bali por Linda Connor, Patsy Asch y Timothy Asch. Una de las películas que resultó de este proyecto, *Jero on Jero: "A Balinese Trance Seance" Observed*, es producto de una filmación en la que Jero Takapan, la

Pero esto sólo fue posible en algunos casos. Desde el principio de mi investigación, también dediqué una buena parte de mi tiempo a recoger testimonios de diferentes médiums sobre la posesión. Entre las filmaciones y las entrevistas, pude ir elaborando, poco a poco, lo que podríamos llamar *historias de cuerpo* o *itinerarios corporales* (Esteban, 2004). Estos itinerarios corporales tienen una finalidad semejante a las historias de vida, pero virando el interés hacia lo que le ha pasado al cuerpo del informante durante un periodo determinado de tiempo. Siempre en el entendimiento de que, lo mismo que una historia de vida bien hecha puede plasmar un momento histórico en toda su complejidad, podemos descifrar las prácticas corporales de una manera semejante en relación con el contexto social, político, cultural e histórico que la produce y le da sentido (Ruiz Olabuénaga, 1999).

Es frecuente que las *materias* espiritistas pierdan la conciencia durante el trance. Por lo tanto, las narrativas de la posesión se basan sobre todo en las sensaciones, que los médiums recuerdan muchas veces de forma atropellada, de los momentos previos e inmediatamente posteriores a la posesión. Cuando los médiums *bajan a tierra*, recuerdan por un lado el primer *hermano* que trató de entrar en su cuerpo y, por otro, intentan descifrar en las sensaciones residuales del trance las pistas que dejó el paso de otras entidades. Son memorias cuyo referente básico es el cuerpo. Por ejemplo, los sabores que quedan en la boca (cada categoría de espíritus tiene preferencias de licores, frutas...), las heridas en la piel (algunas entidades usan sangre para curar y cortan a los médiums), los dolores musculares (los *chamarreros*, por ejemplo, suelen ser viejitos artríticos que fuerzan mucho la espalda de los médiums y provocan intensos dolores lumbares tras el trance), los retales de *fluidos* que a veces se quedan enganchados en las articulaciones, o los colores de la cera derretida sobre el cuerpo, permiten a los médiums empezar a reconstruir la secuencia de trances de la ceremonia, e incluso la *escala* –grado de *energía*–, estado de humor o duración de la estancia de las diferentes entidades. Por supuesto, mientras se recuperan del trance, e incluso en

protagonista de la película anterior, comenta las imágenes de algunos de sus trances. Véase Connor, Asch y Asch (1986).

las horas y días posteriores, contrastan estos datos con los de los testigos que presenciaron las ceremonias. A medida que aprendía a reconocer estas claves sensoriales del trance, mis entrevistas sobre el trance se iban haciendo más precisas y adecuadas, desde mi punto de vista, y un poco más instruidas, desde el punto de vista de mis informantes.

En cualquier caso, la narración oral no deja de ser un vehículo con muchas limitaciones para plasmar estos momentos de altísima intensidad emocional y sensorial. Una categoría narrativa relevante en el culto en la que esta dificultad es muy clara es el intento de descripción de la *primera vez* que un médium en potencia se aproxima a las *fuerzas*. Frente a los médiums experimentados, que ya pueden poner "nombre y apellidos" a los espíritus que poseen sus cuerpos, en estos casos nos encontramos con narrativas donde lo que prima es un alboroto de sensaciones. Pero incluso Betty, que fue médium durante más de una década antes de alejarse del culto de María Lionza y me había definido con mucha claridad las características distintivas de los espíritus que la poseían con más frecuencia, todavía recordaba así, entre grandes aspavientos que trataban de abrazar e investir de una mayor corporalidad sus palabras, las sensaciones masivas y desordenadas de su primera iniciación cuando tenía quince años. Estábamos sentados delante de una cerveza en un bar de Parque Central, en Caracas.

Lo cierto es que yo no recuerdo nada hasta que llegó el momento en que me dijeron: "ven tú"... Me dijo Paquita, "vente", y me llevó... Ah, qué emoción, estaba el chico que me gustaba, y yo toda emocionada. Yo tenía quince años, me *pararon* allí... Extender los brazos, apretar los puños, y cerrar los ojos... Y empezaron a darme *fuerza*; a darme fuerza: "respira fuerte y profundo", y bueno, caí hacia atrás. Me sujetaron, me acostaron, y entonces me untaron de aceite por todas partes, por todos lados. Ahora te voy a decir lo que sentí yo allí con los ojos cerrados. Hay varias cosas que a mí me asombran. Primero, yo empecé a pensar en el estómago, porque yo siempre he sufrido del estómago. Y entonces ay, pedía que me lo curaran, que me lo curaran, y entonces yo empecé como a... se me empezaron a salir las lágrimas, ¿no? O sea, con mis ojos cerrados, acostada en el piso, comencé a sentir que las lágrimas se me

salían, y yo no sabía por qué... Pero, yo seguía con mi estómago y tal, y entonces empecé así como, poco a poco, a sentir ganas de llorar... Pero ya no sólo de botar lágrimas, sino de ah ah ah ah ah ah ah [respiración fuerte]... Y empecé así, con la cosa así, pero era como un desespero, una cosa así, y cada vez lloraba más duro... Era, cómo decirte, una cosa así como cuando a ti te pasa algo, que tú necesitas llorar, pero impresionante, porque yo seguía con mis brazos así, y en ningún momento abrí los ojos, que uno tiende a abrir sus ojos en esos momentos. Pero yo estaba como en otro momento, en otra cosa, con mis ojos cerrados. Y lloraba, y lloraba, y lloraba, y lloraba, pero cada vez la cosa era más así. Y entonces comencé a gritar. Era como una necesidad de gritar, y me acuerdo que me daban por aquí y me decían: "sácalo, sácalo". Y me empujaban las tripas, y yo gritaba más duro, y gritaba, y gritaba... Pero de repente empecé a pegar gritos, y también yo seguía con mi lloradera. Yo seguía en mi posición llorando y gritando pero igualito, con mis ojos cerrados. Entonces recuerdo como que alguien se sentó sobre mi estómago, y me resultó tan repugnante que empecé a brincar. Así como para quitármelo de encima, y recuerdo que me agarraron por los brazos y yo... Sentía que me tocaban y era como una desesperación... y yo lo que quería era quitarme a todo el mundo de encima. Entonces me metían cosas en la boca, y esa broma me sabía tan horrible, lo escupía y gritaba, y yo seguía con mis ojos cerrados, claro. Yo no abrí los ojos, responsablemente, tú sabes, de lo más obediente; me *batuqearon*, y entonces empecé a sentir candela, ¿no? Pero sin abrir los ojos. Eran muchas sensaciones, pero normalmente, si tú estás en una situación de peligro, o que consideras de peligro, tú abres tus ojos... Pero yo no sabía qué estaba pasando. Y empecé a sentir como que me caían granitos, que ahora yo ya sé que son de pólvora, ¿no?, pero yo lo sentía en mi cuerpo, y sentía todas esas cosas. Y era peor porque gritaba más duro... mientras más me echaban, más gritaba yo, entonces cuando yo sentía como *candelazos* que salían. Yo gritaba durísimo... Y recuerdo que empecé a ver como que yo estaba parada en medio de un río, así, de noche, y había como una especie de sol, pero no un sol que iluminaba, sino un sol que era como candela, así grandísimo, frente a mí, y vi una imagen de una pareja que venían caminando hacia mí. Pero después que yo vi eso, entonces yo empecé... ah

ah ah ah ah, empecé ya a relajarme. Y el sol ese se me iba acercando, se me iba acercando, y entonces en ese momento fue que sentí la frescura de la fruta que me echaron, así, friíta, así, por todo el cuerpo, y era así, sabroso, y yo con mis ojos cerrados. Me echaron mi cosa, me pararon, me sacudieron, y bueno, entonces el *hermano* –ya tenía enfrente al *hermano*–, me bendijo, y me preguntó que cómo me llamaba. Y le dije mi nombre, entonces, bueno, me llevaron al río y me *cruzaron*. Me dieron mi jaboncito azul, ras, ras, ras, ras, me lavé, y allí empecé otra vez a llorar, pero ya era como un llanto de tranquilidad, de que ya pasó todo... Era otra cosa... [una sensación] como de tranquilidad, [como] que me había quitado un peso de encima o algo así. Era tranquilidad, *sabroso*. Y fui hacia donde estaba el tipo [médium], que ya estaba *en tierra*, yo nunca lo voy a olvidar, y me dijo a mí: "tú eres tú y no hay nadie que pueda contra ti". Yo esto lo he utilizado toda mi vida. O sea, yo no tengo que rendirme ante ese tipo de cosas.

Como en el caso de Betty, complementando mis observaciones con las entrevistas con los médiums y en algunos casos visionando vídeos de sus trances, pude ir elaborando, poco a poco, algunas historias de cuerpo o itinerarios corporales, desde las experiencias iniciales caóticas, a través de su iniciación, hasta las fases más sofisticadas de la mediumnidad. Lo mismo que las historias de vida, las historias de cuerpo implican un entendimiento procesual, es decir, aceptar que los cuerpos se modulan y transforman en relación al paso de los años, por un lado, pero también en relación a los entornos sociales, culturales y políticos en los que se construyen y evolucionan. En su importante libro sobre cuerpo, género, identidad y cambio en el País Vasco, Mariluz Esteban usa también esta metáfora del itinerario corporal para hacer un seguimiento de las transformaciones en la identidad femenina a través de las experiencias de cuerpo de sus informantes, asimilándolo también a la noción de *itinerario terapéutico* muy usado en la antropología médica (2004). Esteban utilizó en su estudio entrevistas, en dos casos *autobiografías corporales* e incluyó su propia *autoetnografía corporal*. Con ello la autora buscaba analizar los procesos de *identidad corporal* y *empoderamiento corporal* relacionados con las estructuras de género,

también conectando las experiencias personales de sus informantes y ella misma con los contextos sociales en los que podían o pugnaban por expresar determinados aspectos de su corporalidad. Otro conocido caso de autoetnografía corporal es el de Murphy, *The Body Silent* (1987), en el que este antropólogo norteamericano hace un relato sobrecogedor del avance de una enfermedad degenerativa en su propio cuerpo. Volveremos dentro de poco a este uso del cuerpo como instrumento de conocimiento etnográfico.

En el caso de María Lionza, para caracterizar los distintos estilos de posesión que coexistían en el culto y los encendidos debates que se generan respecto a los usos distintivos del cuerpo, hice el seguimiento cercano de la corporalidad de un buen número de médiums, con mayor o menor profundidad. Finalmente, por ser un médium al que pude filmar en varias ocasiones, pude discutir con él estos vídeos, y me demostró un especial interés y talento por verbalizar sus sensaciones corporales, de entre todos los espiritistas con los que tuve contacto, utilicé en mi libro sobre el culto el itinerario de cuerpo de Daniel Barrios, al que ya conocemos sobradamente, para ilustrar la compleja y cambiante corporalidad de los médiums. Daniel era un extraordinario informante en muchos aspectos. Era accesible, generoso, y honesto. Además era un extraordinario médium que se situaba a caballo entre la generación de su padre y la de los jóvenes que estaban entrando en el culto mediante formas de posesión violentas. Esto hacía que él mismo tuviera muy clara una perspectiva histórica sobre las transformaciones del trance con el paso de los años, desde los trances que él veía en su padre en los años sesenta, hasta los trances de enorme violencia corporal que encontraba en los jóvenes de los *barrios* treinta años después. Pero lo que le convertía en un informante excepcional era su gran capacidad narrativa, no sólo para describir críticamente el culto, sino también para traducir a palabras sus sensaciones y su corporalidad durante la posesión. Mientras que mis conversaciones sobre espiritismo y corporalidad con algunos otros médiums eran bastante estereotípicas y fragmentarias, Daniel era capaz de hablar durante horas sobre ello. Por eso trabajé durante muchos meses en su *historia de cuerpo*, en conversaciones, en entrevistas semiestructuradas, en ceremonias, en discusiones sobre vídeos, y la

incluí después en mi libro sobre el culto (2004, cap. 3). Cito a continuación algunas de sus *narrativas de cuerpo* recogidas en las entrevistas semiestructuradas realizadas en la terraza de mi apartamento.

Mira, cuando sale tu propio espíritu de tu cuerpo... cómo decirte... eso es algo increíble, es impresionante... Las primeras veces te da mucho miedo, tú no sabes qué carajo es lo que te va a bajar... tú cuando te pones delante de un altar para elevarte, lo que estás es asustado, no vamos a engañarnos... cuando empiezas a sentir todos esos temblores por todas partes de tu cuerpo, y te pones a dar brincos sin que tu cerebro te mande eso... Porque uno parte del principio de que no sabes qué es lo que te está pasando, si vas o no vas a volver, me entiendes... Luego, una vez que lo controlas, eso comienza muy bonito, como unas luces, algo que... es un color muy bonito, y entonces de repente sientes que te estás saliendo del cuerpo, y muchas veces tú ves el cuerpo que va quedando atrás, y tu te vas elevando, o sea, son cosas increíbles, entonces bueno, cuando uno ya aprende a elevarse, ya uno lo toma como algo normal... Aunque no diría que rutinario, porque a veces a uno lo desprenden, y el espíritu de uno queda viajando, y viendo cosas, cosas increíbles, la naturaleza, *espíritus*, tantas cosas... hogueras, cosas bellas, astros y vainas... Y entonces, cuando vuelves a tu cuerpo, es como si hubieras estado en un sueño... Pero aunque tú sientes como si hubieras salido un *ratico*, resulta que has trabajado cinco, seis, diez horas, eso sí es *arrecho* (...)

Los espíritus, a menos que sean celestiales y no puedan tocar la tierra por ser tan elevados, siempre entran en tu cuerpo por los pies, o sea, de abajo hacia arriba, van ascendentes... y en el estómago... aquí es dónde se siente la mayor influencia, el mayor impacto de las fuerzas... Este es el punto básico de *elevación*... Y según sea tu limpieza espiritual y corporal, tú vas a sentir que los *fluidos* vienen buenos o malos... O bien, en ese choque que se produce en el estómago, la fuerza no te va a pasar de ahí, porque si pasa, de ahí para arriba este trayecto se dispara solo... pero si no pasa de aquí, si se te queda enganchada en el estómago y no pasa, ¿me entiendes?... entonces es por eso que uno ve a tantas *materias* forzándose, que si no puedo, ah, ah, ¿y porqué?... porque el espíritu, por impurezas de la "materia" o por la razón que sea, no puede pasar de

ahí. Es en estas situaciones cuando mucha gente empieza a fingir que tiene el *espíritu* completo, por miedo a hacer el ridículo (...)

Básicamente, lo más bonito para mí es la *fuerza* india... Se diferencia mucho de las demás porque ella es una *fuerza* guerrera... pero completamente... que te embarga todo el cuerpo de una vez, te viene por las piernas para arriba, y te sube a tal magnitud, con una fortaleza tan poderosa, que te hincha el cuerpo, como si no cupiera dentro de ti... Y tú sabes que es india por la forma con que ella se agarra en tu cuerpo, pues, tan característica... Y los *fluidos* son bien fuertes, inconfundibles... Pero, por ejemplo, los africanos empiezan a recorrerte el cuerpo de otra manera distinta, y te retuercen todo, brazos, manos, piernas, pies... entonces tú ya sabes que lo que viene es africano... Los espíritus africanos tienen una fuerza enorme... Realmente parece que, cónchale, le van a reventar todos los huesos a uno. Es algo bárbaro (...) Cuando sales de los trances sientes como si alguien te hubiera golpeado la cabeza, todo el cuerpo. Mira, cuando yo empecé a desarrollarme [como espiritista], eso era una vaina tan fuerte que, cuando se iban los espíritus, ¿cómo te lo explicaría? A mí me parecía que aquí [en el pecho] tenía metido un tubo de esos plásticos para respirar... De esos que tienen seis pulgadas. Sí, se me quedaba el pecho abierto, así, aff, aff, aff... Eso era algo increíble, muy fuerte, y pasaba días así, como si me hubieran agarrado a palos. Me dolía todo el cuerpo (...)

Los *chamarreros* son casi siempre más suaves, porque cuando ellos *bajan*, sus *fluidos* son como un viento, ligeros... Los sientes así como buuuuuuu, se te meten en el cuerpo con más facilidad, y ¡*tácata*!, de una sola vez... los *malandros*... bueno, pues son todavía más suaves, porque recuerda que son aún espíritus de muy baja "luz", recién llegados al mundo de lo espiritual y con una gran carga de pecados...

Hay otro aspecto que apuntaba antes como básico a la hora de investigar cuerpos. Dónde se sitúa la propia corporalidad del investigador. Ya hemos visto las negociaciones que se producen durante el trabajo de campo en relación con los roles sociales, la reciprocidad, los distintos tipos de narrativas, etcétera. Ahora vamos a explorar esta negociación *cuerpo a cuerpo*. En las fases más tempranas del trabajo de campo

decidí asumir en las ceremonias la *piel social* del espiritista (Turner, 1980): pantalones cortos rojos, y camiseta, si acaso. Por lo demás, solía ir apenas con un pantalón de deporte y descalzo, como van ellos. Los motivos eran múltiples. Por un lado, el calor recomendaba ese tipo de vestuario. Otro aspecto no desdeñable es que impedía que se fijaran en mí demasiadas miradas, dado que estuve en muchas situaciones en las que yo interpretaba que había personas vinculadas a ambientes delincuenciales, y no me quería significar con una ropa estrafalaria para el contexto o que sugiriera algún valor económico. Además, en las ceremonias los espíritus asperjan licores continuamente a los participantes, lo que convierte a la ropa que no era imprescindible según los códigos de decencia ritual de los espiritistas, en un estorbo.

La intensidad emocional de las ceremonias hacía que, en algunos momentos, pudiera entrar en algún estado alterado de conciencia leve que, cuando involucraba la cámara, podía sintetizarse en el concepto de Rouch de *cine trance*: estar poseído por el cine mientras se filman posesiones (1975). A medida que aumentaba la confianza con los espiritistas, me iba haciendo más versado en ese *lenguaje silencioso* que discute Hall (1959) y que consistía en descifrar e incorporar, literalmente, los códigos de comportamiento no verbales, tanto en relación con la corporalidad como con su ubicación espacial según los significados y acciones prácticas y rituales de los espiritistas. Aprendí poco a poco a colaborar en algunas de las secuencias rituales, como ayudar a preparar los altares, las velaciones, los *trabajos espiritistas* (*velones*, *retornos*, *reventamientos*, *trabajos a distancia, magia de amor*...), fumar *tabacos* y leerlos durante las ceremonias terapéuticas e, incluso, en el grupo de Soublette y a hacia el final de mi estancia, a hacer de *banco* o ayudante ritual de los médiums. Me sometí a múltiples ceremonias de limpieza, curación, e incluso a dos de iniciación, sin demasiado éxito. Todo ello lo aprendía mirando sus acciones y mimetizándolas con mi cuerpo. Es decir, aprendí la corporalidad espiritista a través de algunos de los que Bourdieu (1972) llama "ejercicios estructurales" de asimilación práctica y corpórea del *habitus* que estaba estudiando: las pautas de posturas codificadas, los estados alterados de conciencia, las distintas acciones y roles rituales (de *banco* a *paciente*), etcétera.

En este sentido, mi propio cuerpo era un instrumento fundamental de investigación, y su inserción paulatina en los campos corpóreos del espiritismo me permitió entender mucho mejor los niveles más somáticos de la posesión y la forma en la que se inscribía la sociedad petrolera en toda esta práctica religiosa. Este aprendizaje corpóreo, por su parte, me era muy útil en la retroalimentación con otros tipos de datos que estaba obteniendo simultáneamente en las observaciones, los vídeos, las conversaciones informales con gente de dentro y fuera del curso, en las entrevistas más formalizadas, en los libros que había leído sobre el espiritismo, etcétera. Ahora bien, consciente e inconscientemente, puse un límite a mi participación corpórea: el trance. Quizá fue mi falta de cualidades para la mediumnidad, o mis propios miedos, o el temor a dejarme llevar y perder la perspectiva crítica y analítica. Pero a pesar de los intentos de algunos de mis informantes, nunca entré en trance. Recuerdo una ocasión en la montaña de Sorte en la que Daniel estaba empeñado en que me poseyera una fuerza espiritual. Me preparó una preciosa *velación india* junto a una charca con una cascada, al amanecer, y puso todo su empeño en *canalizar fluidos* hacia mi cuerpo. Nunca estuve tan cerca del trance, pero lo bloqueé. "Si no te dejas ir, no vas a saber de qué va esto", me decía. Y quizá tuviera razón, pero decidí seguir mi investigación cuerpo a cuerpo con la posesión espiritista por *aproximación*, sin cruzar ese umbral (Ferrándiz, 2020 [2011]).

Algunos autores como Stoller (1995 y 1997), Desjarlais (1992) o Wacquant (2004) estarían de acuerdo con Daniel en que, para entender una forma cultural determinada, hay que asumir su corporalidad lo más plenamente posible. Stoller hace una llamada a desarrollar una *antropología de los sentidos* basada en la propia experiencia corporal del antropólogo. Es lo que él denomina *sensibilizar la etnografía*, frente al predominio del estímulo "visual" como "rey de la percepción" en la academia occidental. Sin este proceso, la antropología perdería el rumbo, puesto que en todas las sociedades los olores, gustos y sonidos contribuyen profundamente a la construcción de la experiencia, y deberían ser por lo tanto categorías de análisis antropológico. En todos los casos, nuestra identidad está vinculada a estímulos sensoriales, como pueden ser una determinada música o conjunto de músicas, un repertorio

de comidas y bebidas, unas luces o ambientes climatológicos determinados, etcétera. En muchas sociedades de África, como las que él ha investigado, el conocimiento socialmente significativo no se relaciona necesariamente con el aprendizaje institucional, sino que se expresa en términos gustativos. El reconocimiento de que la percepción es multisensorial debería llevarnos a una aproximación más fenomenológica y corpórea a la investigación etnográfica.

Por su parte, Desjarlais (1992) ha postulado un tipo de observación participante que incluya desde el propio diseño la intención de iniciarse corporalmente en el grupo, postura que es apoyada por otros investigadores como Coy (1989). En el caso de Desjarlais, se trataba del estudio de las prácticas curativas de los chamanes *yolmo* en Nepal. De una manera intencionada, buscó su iniciación chamánica. Para ello, como todo aprendiz, tuvo que ejercitar cómo moverse, sentarse, concentrarse y, a la postre, experimentar su cuerpo como los yolmo. Según este autor, hay muchos aspectos de la vida social que son tácitos y operan en el nivel de lo corporal, una afirmación que encaja con el planteamiento de Bourdieu. Su asunción progresiva de la corporalidad yolmo le permitió, según su criterio, "entender mejor valores locales, pautas de acción, formas de ser, de moverse, y de sentir". Aún es más, ponerse en la corporalidad yolmo le parecía la única manera de acceder al tipo de visiones que tienen los chamanes, o al menos entenderlas mejor.

Finalmente, el muy sugerente texto de Löic Wacquant *Entre las cuerdas* (2004) tiene muchos componentes de una *autoetnografía corporal*, pero con la particularidad de que en su caso estaba poniendo en riesgo voluntariamente su salud, puesto que la investigación a la que se refiere tuvo lugar en un *gym* de boxeo en el gueto de Chicago. Wacquant, un discípulo aplicado de Bourdieu, prologa su libro con el título "el sabor y el dolor de la acción". El eje de su argumentación es que un agente social es, ante todo, "carne, nervio y sentidos", un "ser que sufre y que participa del universo que le crea y que, por su parte, contribuye a construir con todas las fibras de su cuerpo y de su corazón". Para poder rescatar y después analizar esta experiencia corpórea del mundo, Wacquant propone el desarrollo de una sociología carnal (no sólo "del" cuerpo, sino "desde" el cuerpo) que debe desarrollar sus

propios métodos. Para ello propone también la "inmersión iniciática", el "abandono" (Wolf, 1964), e incluso lo que denomina la "conversión moral y sensual" del etnógrafo, siempre que éste tenga un "armazón" teórico que le permita apropiarse analíticamente en y por la práctica de los "esquemas cognitivos, éticos, estéticos y conativos" de los agentes sociales sin sucumbir por completo a la sensualidad de su mundo. Para que el etnógrafo sea eficaz en el campo, tiene que dejarse poseer por él, penetrar hasta lo más recóndito. Aprender a boxear supuso también para Wacquant una escapatoria al "exotismo prefabricado" que rodea al boxeo. Aún así, según confiesa, estuvo a punto de sucumbir a la "embriaguez de la inmersión" y convertirse en el "otro", en un boxeador. En el libro, Wacquant describe minuciosamente su proceso de iniciación en el boxeo en el gueto de Chicago, basándose en su extenso diario de campo, y oscilando discursivamente entre la descripción etnográfica, el análisis sociológico y la evocación literaria.

Abandonar el cuerpo social

Tras un año de investigación, cuando llegó el momento de salir de Venezuela, me encontraba saturado del culto de María Lionza.[14] La intensidad corpórea del culto se me había hecho muy familiar, pero cada vez afrontaba peor el desgaste físico y emocional que suponía viajar a los *barrios* –siempre peligrosos– o a los santuarios espiritistas, o no poder descansar durante las larguísimas ceremonias, o pasar noches sin apenas dormir y comer, a base de café, agua, y los tragos de licor que invariablemente ofrecen los espíritus. Dentro del grado de improvisación y diversidad que caracteriza al espiritismo *marialioncero*, las ceremonias se me hacían cada vez más previsibles. Arrastrado a las luchas y controversias entre miembros de los grupos con los que trabajaba, estaba empezando a perder la perspectiva global sobre el fenómeno y, por usar la expresión de Velasco y Díaz de Rada, el *sen-*

[14] Sobre el proceso de *dejar el campo*, véase Bernard (1995: 163-164).

tido de la diferencia (1997). Posiblemente había llegado también a lo que Glaser y Strauss llamaron el "punto de saturación teórica" (1967). Con ello se referían a ese momento en el que el investigador percibe, muy lejos del entusiasmo exotizante de los primeros meses, que no se encuentran nuevos datos que iluminen el marco teórico y que todo lo que sucede ya se ha vivido antes. Snow (2001) señala que ese punto es fácilmente detectable cuando el investigador se da cuenta de que observa lo que ya conoce, y que sus notas son repetitivas. Al mismo tiempo, pude percibir una cierta sensación de cansancio en algunos de mis amigos espiritistas respecto a mi presencia como investigador. Algunos de los grupos habían normalizado mi presencia y, como consecuencia, habían rebajado su límite de tolerancia hacia mis extravagancias de investigador (tomar notas, hacer fotos, filmar vídeos, plantear entrevistas). "¿No tienes ya suficiente con lo que has visto?" Ya no era un recién llegado y habían perdido la paciencia para dedicarme toda la atención que yo solicitaba. Mis informantes principales, con los que había desarrollado una relación de amistad, se aburrían ante preguntas que ya se les hacían repetitivas, o grabaciones que se asemejaban a otras anteriores. Mi presencia selectiva en las ceremonias de Soublette, donde seguía yendo a menudo, era un factor que exacerbaba cada vez más la rivalidad entre las dos facciones que se habían formado durante mi trabajo de campo.

Tras valorar los datos que había obtenido, llegué a la conclusión de que, a pesar de las evidentes lagunas que siempre quedan al estudiar un fenómeno tan masivo, variado y en constante cambio, tenía material suficiente como para redactar una tesis doctoral con cierto conocimiento de causa. Era un buen momento para hacer las maletas. Bernard (1995) nos sugiere que "diseñemos" también la salida del campo, puesto que es importante dejar las relaciones con los informantes abiertas, lo mismo que lo es no "quemar" el campo para ningún investigador que pudiera venir después. Para Snow, un elemento central de este diseño es entender primero y luego operar siguiendo los protocolos de despedida, o, si se da el caso, de "deserción", del grupo que está siendo estudiado (2001). En el caso de María Lionza, los centros espiritistas están completamente acostumbrados a que la gente vaya y

venga, aparezca y desaparezca. Además, mis pequeñas "traiciones" en el campo ya las había perpetrado anteriormente, ya fuera investigando a otros grupos que ellos no consideraban interesantes, o prestando un inmerecido interés a facciones rivales dentro de su propio grupo. Se trataba por lo tanto de poner en marcha un proceso de desapego que no incluyera desapariciones repentinas o bruscas, y sí una secuencia lógica de despedidas.

El anuncio de la inminencia de mi *partida* cambió repentinamente el tono de la relación con mis informantes. Frente a los espacios intermedios –muchas veces ambiguos– de interacción por los que nos habíamos deslizado durante el trabajo de campo, ahora se expresaba más claramente que nunca que yo estaba de paso y que mis recursos económicos y profesionales eran muy superiores a los suyos. Más allá de las afinidades y empatías, la partida me ponía claramente en *mi sitio*. La mayor parte de ellos vivían al día en chabolas de *barrios* marginales donde la vida era un bien muy barato y las drogas y las armas atrapaban sin solución a muchos de sus jóvenes. Yo disponía de dólares para pagarme vuelos internacionales y tenía un visado en regla para vivir en los Estados Unidos. Estaba estudiando en una universidad carísima y muy conocida. Al contrario que ellos, no estaba anclado en el *barrio* y en la pobreza crónica de por vida. Aunque algunos ya me consideraban *miembro* de su grupo –algo peculiar, eso sí–, el espiritismo no era para mí una forma de vida, sino un objeto temporal de estudio. Ahora iba a *escribir* sobre ello. En esos momentos empezó a salir con mucha más frecuencia *mi futuro libro* sobre el Culto de María Lionza en las conversaciones. Allí estaban para cualquier duda y, claro, lo esperaban con interés. También esperaban que no me olvidara de ellos en el texto, y que supiera expresar la intensidad, bondad y belleza de su práctica, tal y como ellos me las habían mostrado. Algunas personas a las que no había conseguido entrevistar todavía *grabadora en mano* se pusieron a mi disposición para que me llevara todo el material posible. Hablábamos de los planes para mi regreso o de posibles encuentros en otras latitudes. Durante algunos días, por ejemplo, Rubén hablaba de dejar todo para visitarme en los Estados Unidos, y quizá empezar allí una vida nueva. Daniel me insistía en que le invitara en el futuro a España

a dar alguna charla sobre espiritismo. Hermes, del grupo de La Vega con el que también pasé mucho tiempo, me pedía que le enviara libros de magia y terapias alternativas...

Daniel nos preparó a mí y a mi mujer una ceremonia "sorpresa" de cuatro días en un *portal* recóndito de la montaña sagrada de Sorte que él y un discípulo suyo, Maimai, habían buscado para celebrar nuestra partida. Fue una de las experiencias espiritistas más extraordinarias de todo mi trabajo de campo. De nuevo, Daniel y los espíritus que pasaron por su cuerpo aquellos días hicieron un balance crítico de mi estancia y me aconsejaron largamente sobre la forma en la que debía escribir mi tesis. Presento a continuación algunas escenas de este viaje de despedida, elaboradas basándome en las notas que escribí en mi cuaderno de campo y en las cintas de vídeo que grabamos en aquella ocasión.

En un viaje anterior a la montaña, Daniel y Maimai habían encontrado un pequeño refugio rocoso clavado en una empinada ladera. Una pequeña fractura continua y horizontal en la piedra, situada a la altura del pecho, se presentaba como una repisa ideal para colocar el altar. Mientras yo conversaba con Pablo Vázquez en la base de la montaña, según me contaron, Daniel y Maimai excavaron con las manos, palos y piedras una pequeña plataforma de tierra, robándole terreno a la pendiente. Purificaron el lugar con un *reventamiento* de pólvora, que abrazó el lugar con una columna de humo ennegrecido. Entonces, comenzó la *fumadera de tabaco*, en la que consultaron a los hermanos sobre los pasos necesarios para instalar el altar. Al principio no estaba claro el *permiso* para continuar, pero esta resistencia acabó en una ronda posterior de *tabacos*. Cuando subían hacia el nuevo *portal*, habían parado en *la cuevita*, un refugio más expuesto al que solían ir, donde tenían enterradas estatuas y algunos otros objetos rituales (...) Tras asperjar licores y cubrir la repisa de talco, colocaron todo esto ordenadamente, junto con los artículos que habíamos comprado en la *perfumería* de Chivacoa. Las estatuas disponibles quedaron dispuestas en un orden jerárquico desde el centro hacia los extremos. Una vez instalado el altar, lo alimentaron con flores, licores, velas, oraciones y humo de tabaco.

Cuando llegué por la tarde, nos juntamos para comer y conversamos durante largo rato. La lluvia arreció y nos arremolinamos bajo el plástico que Daniel y Maimai habían colocado para protegernos (...) A medida que se acercaba la noche, Daniel perdió su tono distendido. Empezaba a sentir muy cercana la presencia de los espíritus. Era ya el momento de reactivar el altar, prender nuevamente los *tabacos*, encender las velas. Daniel asperjó *cocuy* por todos los rincones del santuario, y dirigió columnas de humo de tabaco, sucesivamente, hacia los cuatro puntos cardinales. Un rato después, recibía arrodillado, con sus brazos extendidos, plantado firmemente frente al altar, gritando, el espíritu del *cacique Guaicaipuro*. Mientras los chorros de agua se deslizaban, cada vez menos contenidos, por los múltiples agujeros de nuestra cubierta de plástico, *Guaicaipuro* decidió designar a ese nuevo santuario como el *portal de los indios*, en memoria de los grupos indígenas derrotados en la época colonial. *Guaicaipuro* extendió entonces una máscara de barro y cenizas por la cara de su *materia*, Daniel, antes de respirar hondamente el aire de la noche y marcharse (...) Era sólo el primer visitante de una serie que incluyó también al *cacique Terepaima*; al espíritu más popular del culto, el picaresco *Negro Felipe*; al espíritu intoxicado de un delincuente o *malandro*, *Jesús Eloy González*, que había sido en vida amigo de Daniel; al sabio pero fiero espíritu *vikingo Mr. Robinson*; y al *chamarrero Raúl Sánchez Valero*, un viejo curandero de la región de Coro. Valero aseguró venir para *enfriar* el cuerpo de Daniel tras el paso de espíritus tan fuertes y, cómo no, para beberse unos *palos* de ron y echar una *conversadita* (...)

Después de los trances, Daniel se sentía agotado, y también sucio y pegajoso por la amalgama de sudor, saliva, licor seco, jugo de frutas, cera de vela, *chimó* –tabaco de mascar–, barro y cenizas que se había depositado sobre su piel como una costra. Me propuso caminar hasta una quebrada cercana donde había una poza en la que rompía una cascada de varios metros. Habíamos pasado rápidamente por allí cuando subimos, y pude entrever que era un paraje de gran belleza. La lluvia se había hecho intermitente. El resto se quedaron descansando en el suelo sobre periódicos extendidos. A medida que nos adentrábamos en la vegetación, agarrándonos a las raíces de los árboles para no resba-

lar, la conversación de nuestros compañeros se desvaneció. Al llegar a la garganta, Daniel habló con los *dueños* invisibles de la poza durante unos minutos. Después nos zambullimos y estuvimos mucho rato dentro del agua. Conversamos largamente. De nuestro encuentro inicial en Chivacoa, de nuestras primeras impresiones, de nuestros encuentros y desencuentros, de lo que yo había aprendido o dejado de aprender. Era la despedida (...)

Finalmente salimos de la poza. Estaba a punto de amanecer y hacía mucho frío. Desde la orilla del río, tiritando, mirando hacia arriba, podíamos ver la silueta masiva de un círculo de árboles, cuyas copas se movían pausadamente con el viento. De cuando en cuando nos llegaban ráfagas de lluvia fina. Torpemente, en la oscuridad, nos aventuramos de vuelta por la vegetación hacia *el portal de los indios*, patinando otra vez en los senderos resbaladizos. Al llegar, nos descubrimos de nuevo empapados de barro. Todos nuestros compañeros estaban durmiendo. Algunas de las velas del altar estaban todavía ardiendo, y proyectaban sombras inquietas sobre las estatuas de los *santos*, las botellas de licor semivacías, y la pared oblicua de la roca que apenas nos resguardaba de la lluvia. Había objetos usados y descolocados en el altar. En el suelo de tierra apisonada, se apreciaban trazos borrosos de líneas y curvas de talco saliendo por los extremos de los periódicos desplegados, fragmentos ya desfigurados de los símbolos que habían presidido la *elevación* de Daniel unas horas antes. Miré alrededor, pero ya no pude captar más vestigios de la ceremonia acabada antes de cerrar los ojos.

Coda

Es muy frecuente escuchar o leer que el trabajo de campo es un rito de paso que transforma al antropólogo, otorgándole la madurez y legitimidad profesional que demanda la estructura académica de la disciplina.[15] Tal vez sea así, aunque por fortuna nunca se agotará el debate acerca de

[15] Véanse, por ejemplo, Velasco y Díaz de Rada (1997: 19ss), Gupta y Ferguson (1997: 16-18).

lo que es una *buena* investigación sobre el terreno. Lo que es un hecho es que el campo desnaturaliza vivencias y espacios que antes se consideraban propios, y de este modo altera las formas de experimentar lo *extraño*. Recuerdo que en una ocasión, en marzo de 1995, tras presentar algunos fragmentos de los vídeos que había grabado con Rubén y Luis en Soublette en una conferencia sobre representación en el Pacific Film Archive de Berkeley, me enfrenté a una audiencia académica mayoritariamente angloparlante. Era la primera vez que veía el material en una pantalla grande. Durante unos minutos me había sentido de nuevo envuelto en la sensualidad de las ceremonias espiritistas y había revivido como un *flashback* mi relación de muchos meses con Luis y Rubén. Tras la proyección, una de las personas que asistía al acto me preguntó que cómo había conseguido soportar la *extrañeza* de aquella situación durante todo un año. No le conocía de nada, y nuestro único vínculo era coincidir en un acto académico. De repente, me planteaba un grado complicidad intelectual con la audiencia que yo no sentía con esa intensidad, y una distancia radical con mis informantes y con el culto de María Lionza que violentaba mi conexión –sin duda nostálgica– con el *campo*. Sólo pude contestarle que *mi* verdadera experiencia de *otredad* la estaba viviendo en esos momentos en aquella sala.

Bibliografía

Behar, Ruth y Deborah A. Gordon (eds.), 1995, *Women Writing Culture*, Berkeley, University of California Press.

Bernard, H. Russell, 1995, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches,* London, Altamira Press.

Bourdieu, Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précedé de trois études d'ethnologie kabyle,* Berna, Librairie Droz.

Clifford, James y George E. Marcus (eds.), 1991, *Retóricas de la antropología,* Madrid, Júcar Universidad.

Connor, Linda, Patsy Asch y Timothy Asch, 1986, *Jero Takapan, Balinese Healer: An Ethnographic Film Monograph,* Cambridge, Cambridge University Press.

Coy, Michael W., 1989, *Apprenticeship: From Theory to Method and Back Again,* Albany, State University of New York Press.

Desjarlais, Robert R., 1992, *Body and Emotion:* The *Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Emerson, Robert M. et al., 1995, *Writing Ethnographic Fieldnotes,* Chicago, The University of Chicago Press.

Esteban, María Luz, 2004, *Antropología del cuerpo: Género, itinerarios corporales, identidad y cambio,* Barcelona, Bellaterra.

Ferrándiz, Francisco, 2020 [2011], *Etnografías contemporáneas: Anclajes, métodos y claves para el futuro* (2ª edición revisada y aumentada), Barcelona, Anthropos.

Ferrándiz, Ferrándiz, 2004, *Escenarios del cuerpo: Espiritismo y sociedad en Venezuela,* Bilbao, Universidad de Deusto.

Ferrándiz, Francisco, 1997, *The Body in Its Senses: The Spirit Possession Cult of María Lionza in Contemporary Venezuela,* Ann Arbor, Michigan, UMI Dissertation Services.

Ferrándiz, Francisco, 1995, "Itinerarios de un médium: espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela contemporánea", *Antropología*, núm. 10, pp. 133-166.

Geertz, Clifford, 1989, *El antropólogo como autor,* Barcelona, Paidós.

Glaser, Barney y Anselm Strauss, 1967, *The Discovery of Grounded Theory*, Chicago, Aldine.

Gupta, Akhil y James Ferguson, 1997, "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method and Location in Anthropology", en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science,* Berkeley, University of California Press, pp. 1-46.

Hall, Edward T., 1959, *The Silent Language,* Greenwich, Fawcett.

Hammersley, Martyn y Paul Atkinson, 1994, *Etnografía: Métodos de Investigación,* Barcelona, Paidós.

Murphy, Robert F., 1987, *The Body Silent,* Nueva York, Henry Holton.

Pratt, Mary Louisse, 1991, "Trabajo de campo en lugares comunes", en James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Retóricas de la antropología,* Madrid, Júcar Universidad, pp. 61-90.

Price, Richard, 1990, *Alabi's World,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Rabinow, Paul, 1992, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos,* Madrid, Júcar Universidad.

Rouch, Jean, 1975, "The Camera and Man", en Paul Hockins (ed.), *Principles of Visual Anthropology,* The Hague, Mouton Publishers, pp. 83-102.

Ruiz Olabuénaga, José Ignacio, 1999, *Metodología de la investigación cualitativa,* Bilbao, Universidad de Deusto.

Sanjek, Roger (ed.), 1990, *Fieldnotes: The Makings of Anthropology,* Ithaca, New York, Cornell University Press.

Snow, David A., 2001, "The Disengagement Process: A Neglected problem in Participant Observation Research", en Alan Bryman (ed.), *Ethnography*, vol. II, Londres, Sage.

Stoller, Paul, 1997, *Sensuous Scholarship,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Stoller, Paul, 1995, *Embodyinig Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, Londres, Routledge.

Téllez, Anastasia (coord.), 2004, *Experiencias etnográficas,* Alicante, Editorial Club Universitario.

Turner, Bryan S., 1992, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology,* Londres, Routledge.

Turner, Terence, 1980, "The Social Skin", en Jeremy Cherfas y Roger Lewin (eds.), *Not Work Alone,* Londres, Temple Smith, pp. 112-140.

Velasco, Honorio y Ángel Díaz De Rada, 1997, *La lógica de la investigación etnográfica: un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela,* Madrid, Editorial Trotta.

Wacquant, Loïc, 2004, *Entre las cuerdas: Diario de un aprendiz de boxeador,* Madrid, Alianza.

Wacquant, Loïc, 1995, "Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour Among Profesisonal Boxers", *Body and Society,* vol. 1 (1), pp. 65-93.

Willis, Paul, 2000, *The Ethnographic Imagination,* Cambridge, Polity Press.

Wolf, E., 1964, *Anthropology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

Prurito kallawaya: salud intercultural y trabajo de campo en el Altiplano aymara de Bolivia

Gerardo Fernández Juárez*

Abriendo el cuaderno

Dicen que los "gringos"[1] acostumbramos a resolver cualquier tipo de problema y circunstancia con tan sólo introducir nuestra mano en los bolsillos; como por arte de birlibirloque, atesoramos plata, dinero y fortuna sin el más mínimo esfuerzo. Por eso, entre otras razones, nos dicen *q'aras,* "pelados". Ellos son los *jaqi,* las "personas". Su razón es el trabajo, el esfuerzo continuo, nada se les ha dado fácil. El éxito depende de su enconado empeño… y de que, finalmente, la *Pachamama*[2] quiera recompensar tanta entrega. Seguro que Raulito Condori, a pesar de su corta edad, ya habría tenido ocasión de escuchar alguna historia sobre nosotros. Su reacción asustadiza la primera vez que contempló mi rostro así lo testimonia. ¡Cuatro ojos! *(¡pusinayra!),* barba poblada *(jach'asunkhani),* nariz pelada *(nasa q'ara),* piel quemada, aspecto cansino y talla "sobrehumana", hacen de nuestro ser, de nuestra conceptualización como personas, algo extraño, extraordinario… monstruoso. Sin embargo, en aquella ocasión la presencia del gringo, *q'ara, wiraxucha,* "caballero" —término igualmente empleado en cómica referencia al chancho hasta el punto que no siempre resulta fácil diferenciar entre el trato grandilocuente y la mofa pública—, no sirvió para nada. Raulito Condori murió; su vida se fue consumiendo en medio de una trágica agonía, enfermo de *coqueluche*.[3] Imposible resultó llevarlo

* Facultad de Humanidades, Universidad de Castilla-La Mancha, España.

1 Denominación que en Bolivia tanto los indígenas como la población criolla otorgan a los extranjeros, especialmente a los estadounidenses.

2 *Pachamama*: Madre Tierra.

3 Variante de la tosferina.

al hospital de la localidad de Achacachi.[4] "No, joven Gerardo, allá van a abusar de la *wawa*, al hospital sólo se acercan los que van a morir" —me confiaban sus padres—. Las posibilidades de medicación convencional estaban lejos de satisfacer a los padres del muchacho. "Peor le va a resultar inyección, ya es tarde."

Finalmente el cuadro de antibióticos de mi botiquín de urgencia tampoco cumplió su objetivo. Las tetraciclinas se le tenían que administrar al niño personalmente, en las dosis hipotéticamente adecuadas; cuando no era así, amanecían sobre la repisa de la pared de la habitación en el mismo lugar en que las dejé, frías, ajenas al drama, sin que nadie se hubiese animado ni tan siquiera a acercárselas al muchacho. Mi impresión particular era que Raulito ya había sido desahuciado por su familia, por su cultura y... por los *achachilas* aymaras. Los *aphällas*,[5] *achachilas*[6] asistentes de uno de los *ch'amakani*[7] del sector, habían afirmado con rotundidad que el *ajayu*[8] de Raulito estaba muy lejos y que los intentos —convencionales y tradicionales— por sanarlo resultarían estériles. Social y culturalmente, Raulito estaba ya muerto, a pesar de que su corazón continuaba latiendo. El propio padre de Raúl, un tanto molesto con mis insistencias para trasladarlo al hospital, me comentaba

---

4 *Achacachi*: Capital de la Provincia Omasuyos del Departamento de La Paz, Bolivia.

5 *Aphällas*: Seres tutelares que participan en las sesiones oscuras de los *ch´amakanis*.

6 *Achachilas*: Principales seres tutelares del Altiplano; así se les dice a las montañas, aunque su traducción literal sería "abuelo".

7 *Ch´amakani*: Especialista ritual de especial relevancia y prestigio en el Altiplano aymara. Su virtud principal es la capacidad que presenta para hablar y conversar con las entidades tutelares de los Andes en sesiones nocturnas, que se efectúan en completa oscuridad, *ch´amaka*, posibilitando el desdoblamiento del especialista en varios personajes con voces propias que interpelan, a lo largo de la sesión ceremonial, tanto al propio especialista como al resto de participantes (Fernández Juárez, 2004a).

8 Los pobladores aymaras consideran que cada persona posee, al menos, tres entidades anímicas denominadas, en el ámbito lacustre del Titicaca, como *ajayu*, *animo* y *coraje*. Estas tres entidades sufren de episodios de fuga, ante cualquier imprevisto, que las separa del cuerpo, siendo causa de diversas enfermedades e incluso pudiendo provocar la muerte, en los casos extremos en los que son capturadas por los seres tutelares del Altiplano y devoradas por ellos. Estas entidades anímicas son conocidas con el genérico de *ch´iwi*, en aymara, es decir, "sombra", como también se las denomina en el Norte del Perú (Polia, 1989; Fernández Juárez, 2004b). Para una introducción general sobre la significación antropológica de las entidades anímicas y su relevancia en el concepto de "ser humano" en las culturas amerindias, véase Gutiérrez Estévez (2010: 9-55).

suplicante, tratando de ser lo suficientemente convincente: "Tengo otros cuatro hijos más... el hospital y las medicinas cuestan plata; a ver, ¿de dónde voy a sacar?"

Aquello fue suficiente para atemperar mis ánimos. La plata no era el problema, pero sí la férrea convicción familiar amparada en la cultura, que reaccionaba molesta por mi exceso de celo. Desde la perspectiva aymara, ya se había hecho lo humanamente razonable por sanar al muchacho sin éxito y lo mejor era respetar su suerte, posibilitando que falleciera en casa, al calor de todos los suyos, sin el trauma inevitable que las instituciones hospitalarias producen en *wawas* y adultos. A pesar de todo me resultaba muy difícil entender esta respuesta, circunstancia que me hizo dudar sobre los supuestos "universales" de la cultura y, entre todos ellos, el valor otorgado a la vida por sobre todas las cosas.

También entre nosotros –los gringos– surgen cada vez voces disonantes sobre las prevalencias y privilegios de la tecnología "entubadora": esas vidas conectadas a máquinas y aparatos sin más esperanza que prolongar la existencia hasta que la vida se pierde degenerándose entre computadoras y circuitos. Todo en mí era confusión. A pesar de mi intensa vivencia entre los aymaras, me convulsionaba la idea de ejercer exclusivamente de "observador participante". Sabía que no era a mí a quien tocaba tomar decisiones, pero contemplar impotente la muerte de aquel muchacho que a duras penas podía rehacerse de los ataques de tos, faltándole el resuello en cada espasmo, cambió de forma radical el objeto de mi presencia entre los aymaras del Altiplano boliviano. Lo que empezó siendo un trabajo de conjeturas sobre los modos de terapia empleados por los "sabios" aymaras —los *yatiri*— frente a los usos de la medicina convencional, "académica", fue cambiando de orientación hasta adquirir un sesgo sustancialmente "testimonial", sin pretensiones cuantitativas, pero reflejando el valor cualitativo de una problemática real, que en ocasiones establece enfrentamientos feroces entre las distintas formas de conceptualizar la salud y la enfermedad, mientras que en otros casos, como veremos, indudables opciones complementarias.

No me quedé envuelto en mis dudas por más tiempo. Tampoco soportaba permanecer incrustado en la atalaya observadora que protege descaradamente al antropólogo de cualquier roce con la realidad,

y tomé mi decisión... asumiendo los riesgos. A los pocos días un equipo de médicos a los que planteé el problema, dadas las peculiaridades del caso y ante el hecho consumado del contagio, se presentaron en el lugar. Eran extraños y los recelos acostumbrados hacia los desconocidos y las inyecciones se acentuaron. Permanecimos en un lugar apartado mientras localizábamos a los niños afectados de la comunidad. El intercambio con los padres de familia resultó franco y directo, no en vano he sido el "joven Gerardo"[9] durante algunos años y ya me conocen en el entorno. No ahorré ningún tipo de detalles en la entrevista con los padres de familia. Les recomendé aprovechar la presencia de los médicos para que analizasen a los niños y niñas enfermos y pudieran inyectarles una dosis de penicilina –recalcando, eso sí, que se trataba de un "cariño", es decir, que no les iba a costar ni un solo boliviano–. Los médicos detectaron varios casos de neumonía y de esa afección *coqueluchoide* que hacía toser espasmódicamente a los más pequeños hasta obligarles a botar un esputo sangriento.

La inversión había sido hecha. Varios de los padres de familia confesaban que no podían dormir por la noche debido a los accesos de tos de los pequeños y a que en la escuela había múltiples casos de afectados. Incluso confesaron haberlos llevado al *yatiri,*[10] quien ya había llamado el *ajayu* de alguno de ellos. Una vez aclarado que no les iba a costar nada, quedamos en reunirnos en el camino hacia la explanada de la cancha.[11] Allá retrocedimos para preparar todo el equipo necesario; pasaron los minutos y nadie se presentó. Ante la incertidumbre decidí asomarme sobre la cortada del cerro. El espectáculo me pareció indes-

9 Obviamente "en tiempos de soltero", a lo largo de los años 80 y primera mitad de los 90 del pasado siglo.

10 *Yatiri*: Especialista ritual diestro en augurar mediante las hojas de coca, realizar ofrendas complejas ("mesas") y curar enfermedades vinculadas al "susto" y a la actuación de los seres tutelares del Altiplano.

11 Paradójicamente, según supimos luego, no es bueno, de cara al reconocimiento de la eficacia de los fármacos, ofrecerlos completamente gratis. En el Altiplano se considera que los fármacos que se ofrecen gratis, o no tienen los excipientes necesarios para ser eficaces, o están "pasados", caducados, o no son curativos, respondiendo su empleo a otras finalidades encubiertas como provocar infertilidad en las mujeres. Los avances del SUMI en Bolivia, el Seguro Universal Materno Infantil para la madre parturienta y el niño hasta los 5 años de edad, tropieza con la ubicación de ciertos fármacos en sus programas de ayuda, pero no de otros.

criptible: cerca de medio centenar de mujeres —con sus *wawas* a cuestas— de la mano y acompañadas, en algunos casos, por sus maridos subían por el camino en dirección a la cancha. El servicio de asistencia se prolongó por espacio de varias horas. No pude evitar cierta emoción; el tiempo pasado ejerciendo una prolija convivencia en el entorno comunitario estaba dando sus frutos. Sentía que la comunidad confiaba en mis palabras. Una mezcla de satisfacción, orgullo y tal vez vanidad acentuaban el compromiso adquirido con ellos. "Nunca había visto tantos potos [traseros] en mi vida" –comentó en tono jocoso uno de los médicos ante las carcajadas sonoras de los padres de familia–. El ambiente de contacto resultó óptimo y los padres agradecieron la atención prestada.

A pesar de mis dudas morales por la decisión que tomé —por haber, tal vez, cruzado el "margen o umbral de competencia" que un antropólogo debe medir con cuidado— me sentía complacido y satisfecho como "profesional" y como persona. Porque la decisión tomada fue tanto del antropólogo como de la persona. ¡Cómo diferenciar ambos aspectos! ¡Cómo separar lo uno de lo otro! La antropología forma parte de mi proyecto de vida y como tal actúo sin delimitar qué parcela de mi ser ejecuta la toma de decisiones. Me impliqué y el resultado hoy resulta obvio: una buena parte de los muchachos afectados disfruta de una segunda oportunidad de vida, circunstancia que en Bolivia resulta un verdadero privilegio; alguna *wawa* lamentablemente también falleció —la medicina no es una ciencia exacta— pero el espacio de diálogo que se creó entre padres de familia, afectados, *yatiris* y médicos hizo posible una complementariedad de estrategias en el dominio de la salud, que resultó sustancialmente exitosa. No permanecí en el oscuro ángulo del arpa auscultando la realidad con anteojos; la realidad me tocó, me rozó de cerca, me hirió de forma desaprensiva. No he podido... quizá, no he sabido, permanecer en esa atalaya aséptica, "objetiva", imparcial. La asepsia resulta imprescindible en medicina, no estoy tan seguro respecto a la antropología, sobre todo cuando el dolor, la agonía y la muerte son los "informantes clave".

Escribir sobre las relaciones entre medicina tradicional y medicina convencional en un pequeño sector del Altiplano aymara de Bolivia es algo así como ejercer una labor detectivesca en la resolución de un caso donde los actores implicados resultan igualmente sospechosos. Las

estadísticas aceptadas por la OMS colocan al entorno rural boliviano en una situación sanitaria complicada. ¿Cómo es posible que en este contexto la efectividad de la medicina convencional resulte tan baja e ineficaz? ¿Por qué circunstancia los equipos médicos formales son rechazados, en unos casos de forma implícita —no asistiendo los pobladores a las postas y hospitales—, en otros explícitamente —puesto que algunos equipos sanitarios son expulsados y apedreados, en su labor sanitaria, por los comuneros—? Dichas campañas de apoyo, planteadas con muy buenas intenciones desde los gabinetes ministeriales y cuadros de dirección de ONG, no llegan a sus supuestos "beneficiarios". La posibilidad de respuesta correcta a esta pregunta o paradoja, que supone la actitud de ciertas poblaciones nativas respecto a la medicina "occidental", implica indudablemente contemplar parámetros dispares como las posibilidades económicas de la zona, el índice de escolarización y varios otros. Sin embargo, en Bolivia, cuando se trata de enjuiciar respuestas emprendidas por las poblaciones originarias respecto a las propuestas del Estado, no tarda en aparecer la arrogancia criolla y el paternalismo conformista sobre la escasa formación de los "indiecitos" (tratados de pobres ignorantes) cuando no de sus limitadas posibilidades intelectuales, como en cierta ocasión tuve que aguantar de un conocido médico y senador boliviano.

Las respuestas ambiguas o negativas de los grupos étnicos bolivianos a los "preclaros" programas, juicios y proyectos estatales poseen lógicos planteamientos; las naciones originarias los construyen y no dudan en compartirlos cuando se les dedica un poco de tiempo. Antes que conformarnos con defender las antiguas tesis coloniales y criollas sobre la culpabilidad *per se* de los indígenas, condenados a la marginación y oficialmente responsables de ella, es preciso encontrar las razones que explican desde dentro estas respuestas.

En Bolivia, nación plurilingüe y pluricultural, como reza la carta magna, no son muchos sin embargo los planteamientos plurilingües y pluriculturales tenidos en cuenta en los programas desarrollados en las comunidades rurales. La palabra mágica es "proyecto": según las reglas de la Ley de Participación Popular, implica "plata" y ha dado lugar al surgimiento de numerosas ONG con fines dispares, no siempre impul-

sadas por el ideario altruista "sin ánimo de lucro", sea éste económico o político. La supuesta realidad social boliviana se convierte en "múltiple" cuando la impronta de la cultura establece sus dominios. Esto incide en que cualquier aspecto, por trivial que parezca, sobre la vida pública, política, económica o social implique un proceso de concertación social y el acuerdo para su eficaz reacomodo.

El ejercicio de la medicina rural precisa de una nueva perspectiva que pueda reorientar, de una manera consensuada, los medios y fines que persigue. Aplicar algo aparentemente tan sencillo (que no lo es tanto) como una vacuna, implica, por un lado, alguien que ejecuta la acción anotando escrupulosamente las incidencias en sus registros estadísticos (que en buena medida garantizarán la ayuda externa a percibir), y por otro a la persona que pone nada más que su "poto" (trasero). La relación de poder resulta completamente asimétrica. Aquel indígena que, por no variar la ubicación anatómica, ofrece su "poto", tiene que fiarse de la utilidad de un recurso cuya finalidad y objeto pocas veces comprende. Y no porque sea torpe, como algunos quieren hacernos creer, sino porque nadie ha decidido explicarle dicho recurso, su finalidad y el interés de ese personaje vestido de blanco a quien no conoce —que no habla la lengua nativa y además está especialmente interesado en manipular a los niños y niñas de corta edad, es decir, el futuro de la familia y de la comunidad—. Nadie del equipo médico se ha preocupado tampoco de atender las apreciaciones de los pacientes sobre su manera de entender la enfermedad y los problemas de salud o sobre los conflictos que producen los sistemas de aplicación médica. Nadie dedica tampoco tiempo a familiarizarse y conocer sus temores respecto a los útiles médicos y la finalidad de sus prácticas, ni a conocer sus puntos de vista y también a aprender con ellos.

Poner la vacuna en el "poto", anotar el nombre de la "víctima-beneficiario" y desaparecer cuanto antes de aquel inhóspito lugar son actitudes frecuentes de los equipos médicos formales. Poco ayudan estas actitudes en los complejos planteamientos de profundo valor pluricultural en relación con la medicina formal y sus retos actuales.

Los determinantes de la salud, las causas y etiología de la enfermedad, su naturaleza y, por supuesto, las terapias seleccionadas por

cada cultura muestran de forma evidente que el dominio de la salud, la enfermedad y los procedimientos terapéuticos empleados están mediatizados por ella.

Estar sano, enfermar y curarse en los Andes es algo sustancialmente distinto de lo que significa en nuestros términos occidentales. Son otros los parámetros considerados por los médicos nativos y los enfermos en relación con la afección que padecen. Estar sano o enfermo depende de otros factores que no son pertinentes en la medicina convencional. Por eso sus tratamientos apuntan en la dirección culturalmente pautada respecto a lo que se define como "enfermedad".[12]

Puesto que la enfermedad, sus caracteres y modalidades, así como las prácticas terapéuticas, se definen desde la cultura local, es en dicho ámbito donde deben buscarse algunas respuestas que hagan comprensible la desconfianza y el aparente fracaso o minusvalía de las instituciones y equipos de salud que trabajan en el Altiplano aymara de Bolivia.

Enfermedad, terapia y cultura. Observaciones desde el cuaderno de campo

> Año pasado... el doctor era otro, también... todos diferentes, sus caracteres tienen ¿no ve? No son iguales. Y los pacientes que tenían confianza me preguntaban: "¿Está el doctor?" —"Sí", le digo. —"¡Ah!, entonces volveré más tarde". Así, "cuando no está, vuelvo", dicen, sí. Ahí yo sufría mucho, en esa parte. "Ahora... ¿qué hago, pues? ¿Qué voy a decir?"
> (Cleo Alaru, auxiliar sanitaria aymara).

Dicen que la libreta o cuaderno de campo es el principal recurso metodológico que el antropólogo debe utilizar cuando se encuentra realizando su investigación. Las anotaciones apuradas, las manchas de tierra y comida, los tachones y correcciones múltiples, junto a los diseños y es-

[12] La inclusión, por parte de la Organización Panamericana de la Salud (OPS/OMS), en septiembre de 2017, de la variable cultural y étnica en los proyectos de salud de Naciones Unidas supone un verdadero hito en el reconocimiento de las modalidades locales de definición de aflicciones y terapias (Fernández Juárez, 2019).

bozos gráficos más pertinentes, suelen formar parte del conjunto estético que encierra cualquier libreta de campo. En ella aparecen bosquejadas primeras impresiones, conjeturas, llamadas de atención, junto a reflexiones testimoniales que ofrecen un contexto íntimo, personal, donde la descripción y la etnografía más aséptica suelen encontrar un cierto contrapeso emocional habitualmente secuestrado en las monografías científicas finalmente publicadas.

Las contradicciones que sufre el antropólogo al realizar su propia investigación, las "dudas" sobre su cometido ético, los placeres y sinsabores del trabajo de campo suelen adornar las páginas de la libreta cumpliendo con el cometido casi etimológico de la herramienta: "diario" de "campo", es decir, conjunto de revelaciones y apreciaciones íntimas plasmadas por escrito a resultas de la ocasión privilegiada que se establece en la relación con las gentes que tienen a bien acoger al investigador.

Las puntualizaciones emotivas o testimoniales suelen marginarse de las publicaciones finales por ser consideradas subjetivas y acientíficas; sin embargo, contextualizan de forma suficientemente reveladora la situación vivida por el investigador durante la elaboración de su estudio, al tiempo que nos ayudan a entender mejor qué es eso de la antropología y sus características, cuando menos "peculiares", como área científica.[13]

Cuando el dolor, la agonía y la muerte constituyen el contexto común de referencia de los informantes, me resulta difícil conformarme con modelos conjeturales sin detenerme en resaltar toda la "carne" —o el "alma"— contenida en las revelaciones de las personas implicadas en cada conflicto. Para ello, la única modalidad precisa en la realización de la labor sobre el terreno es lo que Mallart (2008: 187) denomina con sutileza "perder el tiempo", como consideración fundamental a tener en cuenta en el desarrollo del trabajo de campo:

[13] La antropología postmoderna de los años 90 del siglo XX, en sus devaneos con la literatura, reconsideró de nuevo el valor intrínseco que poseían los propios cuadernos de campo de los autores más consagrados y sus maneras específicas de hacer etnografía escrita (Malinowski, 1989; Rabinow, 1992; Barley, 1989; Geertz, 1989).

> el etnógrafo debe entender que en su quehacer diario saber perder el tiempo es algo fundamental. La inmersión en una sociedad distinta no puede hacerse de otra forma. Y para mí, perder el tiempo es emplearlo para crear lazos humanos, para descubrir el entorno de la sociedad en la que queremos movernos, sus calles, su caminos, sus montañas y ríos, su gente, sus lugares de encuentro, sus labores, sus actividades lúdicas... sin bloc de notas, sin cámara, sin magnetófono, aunque sea digital e imperceptible...; sin ningún protocolo, plan o cuestionario elaborado sabiamente...; estando, yendo, dejándose empapar de todo aquello que rodea al etnógrafo (Mallart, 2008: 187).

"Perder el tiempo", en los términos que refleja Mallart, implica estar dispuesto a compartir todo tipo de escenarios posibles con los pobladores sobre el terreno, y no mediatizar las relaciones sociales que puedan producirse en función exclusiva de la investigación. En mi caso, siempre combiné la experiencia social de la vida en el Altiplano con aquellos aspectos más vinculados con la enfermedad y los modelos médicos aymaras, compartiendo conflictos y situaciones tanto con las familias aymaras como con los *yatiris*, *qulliris* y *ch´amakanis*[14] y, por supuesto, con los médicos, enfermeras y auxiliares de las postas sanitarias y hospitales. Sólo de esta manera, frecuentando las experiencias y situaciones que la vida cotidiana deparaba en las comunidades aymaras —en su ámbito doméstico, comunitario, atendiendo a las características del dominio del parentesco, el ejercicio de la política y la autoridad en los cabildos comunales, la producción económica agrícola y ganadera o el entramado festivo y ceremonial— es como fui familiarizándome con un cierto "estilo" de la medicina aymara imprescindible para conocer sus lógicas y perspectivas (Gutiérrez Estévez, 2003).

"Soldado" se le dice coloquialmente al ayudante del *yatiri* o maestro ceremonial. Como "soldado" he colaborado con diferentes maestros rituales aymaras en contextos y circunstancias diversas. Supuestamente el ayudante o "soldado" se encarga de llevar parte de los ingredientes ce-

[14] Tipos de especialistas rituales de las comunidades del Altiplano, todos ellos relacionados con las maneras aymaras de curar y sus terapéuticas específicas.

remoniales, acompañando en todo momento a su "maestro" en las largas sesiones terapéuticas nocturnas. Pese al cansancio y mi torpeza para caminar durante la noche por el Altiplano, mi cometido como "ayudante" ceremonial me ha permitido participar en diferentes sesiones curativas, conversar con los pacientes y escuchar sus puntos de vista sobre la medicina convencional, además de experimentar ciertos sustos provocados por mi inexperiencia con el alcohol y la quema de las ofrendas.

Hablar sobre medicina y problemas de salud es algo tristemente frecuente y relativamente sencillo, no sólo en las comunidades aymaras sino entre los "residentes" de la propia ciudad de La Paz. No resulta fácil convivir con el dolor y la incertidumbre médica, ni tampoco con las construcciones culturales ajenas en torno a la enfermedad y los distintos métodos de terapia considerados. Cuando acompaño a los especialistas rituales aymaras, *yatiris* y *ch'amakanis,* me perturba el contacto con la enfermedad. El llanto, la agonía y el desahucio terapéutico en los términos adoptados por las sociedades aymaras me producen una gran inquietud...

> —¿Y si le lleváramos al hospital?
> —No, joven Gerardo. En el hospital peor le van a perjudicar; saben ir al hospital los que van a morir. Ya es tarde. En hospital peor le van a hacer, le van a perjudicar.

La terapia médica aymara, una vez hecho lo considerado oportuno y culturalmente pertinente, se retira, dejando al paciente junto a su familia y... alojando la duda en mi interior. La "suerte" del paciente decidirá si se salva o perece, dependiendo de diversos factores, especialmente de la "urgencia" y apremio con que el "maestro" ceremonial intervino en el tratamiento. Lo que se puede hacer es asumido por los representantes de la medicina aymara. Ir más lejos resulta, en parte, inaceptable, y considerado como culturalmente improcedente. Estos "enfermos terminales" desde la perspectiva aymara son "desconectados" para morir, llegado el caso, en el seno del hogar campesino, rodeados de los suyos.

En varios casos, la impotencia me llenaba de turbación. Nadie a quien acudir. Estaba solo, con mi "verdad" médica y a mi lado un con-

junto escénico de actores que tironeaban fragmentos de *kaytus*[15] sobre el cuerpo del enfermo, seccionaban *wank'us*[16] y consultaban hojas de coca.[17] A pesar de ser antropólogo, me resultaba muy complicado asistir a las prácticas médicas de contenido ceremonial sin interrumpir la sesión con mi conjunto de "antitodo": antibióticos, antihistamínicos, antihemorrágicos y "anti-personas", tratando de colaborar de forma "seria" en el tratamiento de la enfermedad. Sin duda los convencionalismos culturales que llevamos cargados en nuestro *q'ipi* aparecen de forma especial en situaciones de crisis como las que propician las enfermedades.[18]

El enfrentamiento entre las formas de medicina tradicional aymara y las que corresponden a la medicina convencional, occidental y académica, lo he sufrido de forma descarnada en mi propio interior, debatiéndome entre el escepticismo y la conjetura. El objeto de estudio me ha mostrado sus afiladas garras para herirme sin consideración alguna en las agonías irreversibles de niños y ancianos desahuciados. Pocas veces el investigador en antropología sale "indemne" de lo que ha sido su objeto de estudio; resulta decepcionante la sensación de "alivio" que aqueja la eficiencia de trabajos de campo planificados de tal forma que el contacto con los informantes resulta escueto, pragmático y artificial. Mala cosa es pasar por el trabajo de campo auscultando la realidad desde lejos protegido de cualquier salpicadura.

Medicina intercultural

Las poblaciones indígenas de América del Sur han desarrollado diferentes respuestas frente a las dolencias, aflicciones y enfermedades ha-

[15] *Kaytu*: Hilo de llama tranzado a la derecha o a la izquierda, según el contexto ritual en que se utilice. En el tratamiento de algunas enfermedades, se jala o tironea del kaytu para fragmentarlo en varios trozos y así posibilitar la eliminación del episodio patológico que sufra el enfermo.

[16] *Wank´u*: Conejillo de indias. En algunas ocasiones se eviscera para que el especialista ritual "vea" y diagnostique la enfermedad del doliente, por cuyo cuerpo se ha pasado previamente para que el cuerpo del conejo absorba las propiedades del daño o aflicción del enfermo.

[17] La hoja de coca constituye el principal medio de diagnóstico y prevención de patologías en los Andes del Sur, constituyendo un modelo corporal a escala (Fernández Juárez, 1995).

[18] *Q´ipi*: Maleta, mochila; aludo obviamente a las razones de nuestra respectiva "ecuación personal" que nos acompaña.

bituales de su entorno. Destacan por un lado determinados síndromes patológicos de marcado carácter cultural nacidos en el seno de un grupo étnico concreto que desarrolla las pautas preventivas y terapéuticas más convenientes para la correcta resolución de dicho síndrome o conjunto de síntomas culturalmente establecidos. Este tipo de dolencias surgen en el entramado de los aspectos que constituyen la cultura y responden a una naturaleza y etiología que habitualmente compromete otros parámetros esenciales de las características culturales del grupo. Las tácticas y estrategias curativas elaboradas en atención a este tipo de síntomas responden a la conceptualización que el grupo establece sobre la naturaleza de la enfermedad, encontrando sentido y eficacia en la propia trama cultural del grupo y no fuera de ella. Este tipo de enfermedades son las habitualmente vedadas para los servicios de salud formales, que pretenden tratar la enfermedad de una forma académica en las poblaciones indígenas de América. Por otro lado, existen dolencias definidas como ajenas al grupo que las padece y cuya resolución depende de la actuación de las postas y centros sanitarios de salud; los médicos adquieren reconocimiento y competencia en el tratamiento de este tipo de afecciones.

El problema surge respecto a las dolencias que, mientras dentro del grupo se identifican con una etiología concreta de marcado carácter cultural, los equipos médicos establecen respecto a ellas una orientación diferente, impulsando una competencia de agentes diferenciados y cierta confusión respecto al tratamiento, lo cual genera con frecuencia serias dudas y desconfianza sobre las "garantías" de las medidas propuestas por los equipos de salud. Indudablemente, cualquier alteración y enfrentamiento entre escuelas médicas y actores sociales de la medicina incrementa la incertidumbre y la angustia de los pacientes.

Las modalidades culturales que adquiere la salud, la medicina y las formas de conceptualización de la enfermedad entre los grupos indígenas americanos,[19] y sus profundas implicaciones, han despertado el interés temprano de los antropólogos y etnógrafos por las consideraciones autóctonas de la enfermedad y su tratamiento, constituyendo un apartado obligatorio en las monografías clásicas.

[19] Véanse, entre muchas otras, las aportaciones de Aguirre Beltrán (1992, 1994a, 1994b), Holland (1963), Amodio y Juncosa (1991), Pitarch (1996), Fernández Juárez (1999).

La antropología médica, escindida recientemente de la antropología social y cultural, aborda, como objeto de estudio y análisis, todos aquellos aspectos implicados en la conceptualización cultural de la enfermedad y su resolución terapéutica (Comelles y Martínez, 1993). Constituye una perspectiva analítica particularmente oportuna en ciertos Estados de América Latina marcados por un talante pluricultural y multilingüe, donde las aplicaciones médicas adoptan multitud de formatos divergentes. En ellos, las prácticas y categorías cognitivas diferenciadas entran a menudo en conflicto con las aspiraciones de la medicina formal asumida por los Estados y delegada frecuentemente en las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) de desarrollo.

El ejercicio médico académico en países de marcado carácter pluricultural como es el caso de Bolivia supone un esfuerzo constante de negociación intercultural. Las altas tasas de mortalidad infantil obligan a tomar indudablemente en serio las directrices y orientaciones que las políticas sanitarias internacionales demandan del Estado boliviano. La delegación de esta responsabilidad en ONG nacionales o internacionales, y la formación universitaria de licenciados en medicina y profesionales sanitarios —sin ningún área formativa, o simplemente informativa, en su perfil curricular académico sobre diversidad cultural y peculiaridades del entorno social donde van a ejercer su profesión— acrecienta una zanja crítica de separación entre las formas de la medicina étnica y las manifestaciones habitualmente prepotentes de los equipos sanitarios. En este sentido, las relaciones de poder que se establecen entre equipos médicos y pacientes indígenas dificultan la resolución favorable de los conflictos surgidos al tratar sobre las medidas terapéuticas a seguir. La autoridad y competencia médicas, formas de terapia, relación entre médico y paciente, implicación familiar y social de la enfermedad, gravamen económico y sentido de eficacia de las prácticas terapéuticas constituyen aspectos clave que resultan sustancialmente diferentes entre los modos y formas que presentan en los equipos convencionales, y los que adoptan en el seno de las diferentes culturas indígenas americanas.

El ejemplo de la medicina aymara, su peculiar forma de concebir la salud, la enfermedad y las terapéuticas pertinentes —en el triple registro configurado por concepciones de origen popular hispánico, elabo-

raciones rituales relacionadas con una tecnología y eficacia simbólica (que aparecen plasmadas de forma temprana en las crónicas coloniales andinas) y un extenso conocimiento de la farmacopea popular—, reflejan el sentido de una medicina inserta en las claves culturales soportadas por los médicos nativos y relacionadas con su propio medio habitual de existencia. Los prejuicios y displicencias habituales de los agentes de la medicina académica respecto a las medicinas étnicas nada tienen que ver en el análisis objetivo de una disciplina como la medicina, próxima a las ciencias humanas y sociales dado que los seres humanos, implicados en densas redes de comportamiento social, son su herramienta habitual de trabajo y análisis. La medicina es un eslabón importante en la trama de las sociedades humanas que tejen sus respectivas culturas. El profundo sentimiento humanista inmerso tanto en las prácticas aymaras como de otros grupos indígenas americanos, su dedicación y lógicas explicativas, su acuciosa observación y conocimiento de ciertos principios farmacológicos aislados en las especies herbáceas de su entorno, debieran hacernos reflexionar sobre la humanización de la medicina occidental –sobre nuestros pacientes sometidos igualmente a construcciones culturales complejas de las enfermedades y sus propuestas curativas— en relación con las posibilidades de mejor satisfacción de servicios sanitarios en nuestras instituciones hospitalarias, identificando necesidades y carencias contrastadas por los usuarios.

Desde la antropología resulta gratificante contrastar la diversidad de opciones planteadas por los diferentes grupos étnicos americanos en relación con el tratamiento de la enfermedad, por la resistencia y freno a las pretensiones de globalización cultural que imperan en estos tiempos. Pero la situación se torna preocupante dadas la política y el ejercicio de autoridad efectuado por las instancias de los Estados pluriculturales latinoamericanos y sus flecos desarrollistas, cuando afrontan situaciones críticas de salud en contextos de marginación como los de los grupos indígenas contemporáneos. La elevada mortalidad infantil en buena parte de las zonas indígenas, reflejada en las estadísticas, plantea serios problemas éticos en el ejercicio de la antropología y la medicina convencional. La dificultad para crear espacios de

diálogo intercultural extrema la distancia y propicia enfrentamientos entre curanderos tradicionales indígenas y servicios formales de salud. A menudo, las peculiaridades culturales se toman de forma displicente o no son consideradas por los equipos sanitarios, que se ven forzados a cumplir con ciertos registros estadísticos para asegurar su propio presupuesto. En este contexto, el hecho de que dichos equipos conozcan la lengua indígena y las conceptualizaciones nativas de la enfermedad resulta fundamental. Su implicación paulatina, sin violencia, en la esfera social y en las actividades habituales de las comunidades indígenas, posibilitará un espacio de diálogo donde medicina y enfermedad sean objeto de reflexión desde perspectivas dispares. La multiculturalidad obliga a buscar soluciones diferenciadas en el tratamiento de la enfermedad para lograr esfuerzos de diálogo intercultural.

Al reflexionar sobre la práctica médica intercultural nada se puede lograr sin el parecer de la otra parte: la medicina convencional. Cleo Alaru, auxiliar clínica y enfermera aymara de la posta de Qurpa (Provincia Ingavi del Departamento de La Paz), alude a la metáfora de la pareja aymara —hombre *(chacha)* y mujer *(warmi)*—, diferentes en sus identidades pero capaces de aportar sus especificidades individuales en la unión matrimonial para completarse y complementarse mutuamente. Así debiera funcionar, según la versión de Cleo, la relación entre la medicina científica y la medicina aymara, cada una de ellas con sus especificidades, espacios, lógicas y procedimientos terapéuticos. La equilibrada propuesta *chachawarmi* –de una relación "en pareja" (hombre-mujer) entre la medicina aymara y la medicina convencional— resultaría un mero fraude si no se considerase a la medicina académica. Pero resulta difícil encontrar médicos formados "a la occidental" dispuestos a aceptar equivalencias, simetrías de poder y respeto por el quehacer de los *yatiris* y médicos nativos. Siguen siendo excepciones de enorme valor testimonial quienes están dispuestos a entablar conversación en niveles igualitarios con los terapeutas tradicionales aymaras. De aquí surge mi predisposición a encauzar el debate partiendo del mundo aymara hacia los dominios de la medicina académica. Sin embargo, el debate aparece viciado, cuando no cancelado, por la sonrisa de menosprecio de quien se

cree en la verdad absoluta. Los médicos académicos se escudan en el positivismo científico de su razón y, a partir de lo que consideran verdadera "ciencia", no plantean alternativas de diálogo o contacto intercultural que no sean de carácter asimétrico, esto es, partiendo de quien sabe (por supuesto, el médico) hacia quien tiene que aprender (el *yatiri* o el enfermo).

En el mejor de los casos, me he topado con médicos que estarían dispuestos a tener a un *yatiri* como mero "asistente" en la posta o dispensario médico. Sin embargo, esto establece ya medidas de distorsión en el ejercicio del poder, pues tal sugerencia procura ante todo que el *yatiri* se dé cuenta, durante el contacto diario con el médico, de cuáles son las enfermedades graves, los síntomas para llevar urgentemente al enfermo a la posta, o los indicios que justifican la gravedad de una dolencia y el traslado a la institución hospitalaria más próxima. Esta posibilidad, que parece en sí misma buena y tremendamente meritoria, se desvirtúa sin embargo al derivar en una relación de sometimiento, donde el *yatiri* es considerado de forma paternalista como un ignorante a quien se inculcan ciertos conocimientos básicos de primeros auxilios. El planteamiento resultaría muy diferente si se establecieran relaciones de poder más equitativas. Ejemplos concretos existen tanto en el área boliviana como en los Andes peruanos.[20]

El "año de provincias" de los médicos, cuando ultiman su formación, es considerado por algunos como muy beneficioso porque van a aprender, experimentar y progresar en gran medida en su profesión.

[20] En Bolivia, uno de los casos más representativos en el área rural era el de CENDA, en la comunidad de Raqaypampa (Cochabamba), donde se consiguieron importantes vínculos de relación entre médicos y *jampiris* (Alba *et al.*, 1993; Alba, 1989). Desde el año 1992, CENDA dejó el dominio de la salud, al parecer por complicaciones relacionadas con la política del equipo médico de una ONG, *Médicos sin Fronteras*, que se hizo cargo de la posta. Según me indica Pablo Regalsky, el "control" del equipo médico convencional fue posible gracias a la existencia de una autoridad comunal nativa con poder e influencia sobre el propio equipo médico, circunstancia excepcional en el resto de postas rurales bolivianas, donde la actuación del médico no se ve mediatizada por nadie. Por otra parte, es interesante resaltar una apreciación de Pablo Regalsky: parece ser que los médicos que trabajaron en el proyecto CENDA de articulación intercultural en la posta de Raqaypampa estaban poco menos que vetados por la academia médica boliviana y sus "colegas", precisamente por haberse prestado a colaborar en dicha experiencia.

Pero mientras los médicos emprenden su "año de provincias" entusiasmados porque "van a aprender", sus pacientes los van a "sufrir" en dicho aprendizaje.[21] Una vez más nos encontramos con el desequilibrio de responsabilidades en el servicio de atención sanitaria. Los médicos bolivianos deben salir al año de provincias con una solvente experiencia práctica; es de suponer que la han adquirido en el internado rotatorio.

No obstante, sería injusto menospreciar los esfuerzos y progresos efectuados en la atención materno-infantil, los servicios subvencionados de atención al parto y postparto, la aparente gratuidad de algunos productos (vacunación rural) y el precio asequible de los servicios de consulta rurales que, me consta, no siempre se recaudan. No se pueden subestimar tampoco las condiciones en que los equipos médicos realizan su labor, más allá del éxito en su mentalización y la afinidad con los campesinos. Indudablemente son muchos los factores que justifican de sobra el grado de "sobreexplotación" que sufren dichos equipos sanitarios, haciendo de su ingente labor un milagro cotidiano. Existen mil carencias técnicas y de formación: entre otras, señalaré la presión de las estadísticas que condicionan la ayuda externa (vacunados, servicios odontológicos, número de traslados a La Paz o de campañas preventivas, etc.), y la imposibilidad real de acceder a los lugares necesitados puesto que cada equipo ambulante ejerce su labor sobre un amplio sector. Pensemos, por ejemplo, en la población estimada que cubre el Equipo de Salud Altiplano (ESA)[22] en la treintena de subcentrales y más de cien sindicatos agrarios de Jesús y San Andrés de Machaqa, con una población cercana a las 20,000 personas. El equipo no puede demorarse más de un día por localidad, por lo que intensifica la campaña preventiva, la consulta general, la

[21] Año de provincias reducido a seis meses en el área urbana, y a tres en el área rural, lo que dificulta en gran medida el simple proceso de adaptación del profesional de la salud en su nuevo ámbito, incapacitando más si cabe sus posibilidades de eficacia médica.

[22] Institución que los jesuitas sostenían junto a diferentes proyectos y donaciones internacionales para el mantenimiento de la salud en las comunidades de Jesús de Machaqa, desde la sede central de la posta de Qorpa (Provincia Ingavi del Departamento de La Paz). Siempre estaré en deuda con el compromiso del que fuera su director, el recordado Pepe H., José Fernández de Henestrosa.

atención odontológica y las vacunaciones, para volver a reproducir el programa en otra población en veinticuatro horas. Al mismo tiempo, atienden las urgencias detectadas, accidentes y partos complejos, trasladando al paciente, cuando se precisa, a La Paz. Indudablemente las condiciones de saturación profesional, lejos de un ambiente laboral y social cálido, afín y de reconocimiento, merman la eficacia sanitaria del equipo, cuando no provocan el surgimiento de conflictos en su propio engranaje técnico y administrativo.

Los médicos critican la tozudez e intolerancia de algunos pacientes, censuran que los *yatiris* delegan en ellos cuando ya nada se puede hacer, denostan el escaso valor cuantitativo de la medicina natural, el curar en porcentajes inapreciables y a un costo temporal exagerado. Un Responsable Popular de Salud (RPS) dice: "¡He curado una osteomielitis con medicina natural, al costo de seis años de asistencia!" Esto no sirve para los cauces evaluadores de la medicina occidental, que considera los índices de eficacia con parámetros temporales mucho más cortos y de eficacia regularizada en el tratamiento. Los médicos desconfían de las dosis que emplean los curanderos locales, especialmente en los partos. Las infusiones empleadas para facilitar los alumbramientos pueden, según algunos médicos, provocar malformaciones en el feto y dificultades durante todo el proceso. Los fracasos médicos se producen tanto en la medicina occidental como en la aymara. Sara, una maestra rural de Oruro, me comentaba, vivamente impresionada, el dramático hecho protagonizado por una criatura agonizante en la comunidad donde impartía clase. La *wawa* era tratada por el *yatiri* a base de violentas sobadas o fricciones de ortigas, que pretendían hacer regresar su *ajayu* a tiempo. La pequeña murió en una terrible agonía. Pero ejemplos de fracasos flagrantes existen también en la medicina académica. Recuerdo el caso de cierta mujer que falleció tras ingresar hace un par de años en una institución hospitalaria de La Paz para hacerse una operación de cirugía estética. Los casos, recogidos en la prensa, que hablan de malas administraciones de anestesias con resultados fatales, defunciones en los partos, etc., son relativamente frecuentes, no solamente en Bolivia sino en diferentes países con una tecnología clínica moderna. Insistamos: la medicina no siempre cura,

pese a que tanto el médico como el *yatiri* buscan soluciones: el médico tal vez con un enfoque individualizado, frente al cultural y socialmente sancionado del *yatiri*.[23]

No se debe pecar de ingenuos y descontextualizar el problema de la salud de su marco general de referencia. Ningún programa de salud intercultural puede realizarse si no se consideran los problemas estructurales en las políticas sanitarias, es decir: los planteamientos políticos de las instituciones de salud, las prerrogativas gubernamentales de sus cuadros ministeriales y la esfera internacional. Difícilmente se puede demandar o aplicar una política en salud intercultural si no está contemplada en los programas del Ministerio de Salud, y la academia médica no cede parcelas de poder en la resolución de la enfermedad o acepta considerar planteamientos diferentes a los convencionales. De poco sirve la presencia de un Viceministerio de Medicina Tradicional e Interculturalidad, como en el caso boliviano, si no cuenta con la confianza y el convencimiento de lo provechoso que puede resultar por parte del Ministro de Salud de turno. Es preciso situar el problema médico boliviano en el marco político, económico y de relaciones de poder que le corresponde. En resumen, no se puede desarrollar una práctica médica intercultural si no hay programas con tal cariz en las instituciones ministeriales de salud, no se contempla en los curricula de las facultades de medicina, ni se forma a los médicos y a los *yatiris, jampiris, qulliris* para el ejercicio de una medicina intercultural…[24] ¿Qué cabe esperar entonces? La actuación del "plomero": un remiendo aquí, otra chapuza allá, pero el problema sigue resultando estructural a lo largo de toda la cañería.

---

[23] Esta variable social de la enfermedad desespera en no pocas ocasiones a los equipos de salud que trabajan en el Altiplano. La enfermedad es vivida de forma colectiva, en el seno de la familia y la comunidad, y es en sus dominios donde se efectúa la toma de decisiones. Varias veces escuché, en el seno del ESA, relatos sobre procedimientos médicos paralizados por la familia o la comunidad del enfermo pese a su urgencia. En un caso que era preciso trasladar con rapidez a un paciente para operarlo, la familia decidió no acceder al traslado a La Paz, con los inconvenientes conocidos que ello implica, y permanecer junto al enfermo hasta su previsible fallecimiento.

[24] Iniciativas provechosas de esta índole, que se realizaron tanto en Bolivia como en otros Estados latinoamericanos a principios y mediados del año 2000, duermen ahora el "sueño de los justos" (comunicación personal de Roberto Campos Navarro).

El problema de la salud exige un análisis integral. Mientras las condiciones de vida no mejoren estructuralmente, difícilmente serán posibles otras respuestas sanitarias. Me preocupa el interés desmedido por hacerles entender a los grupos étnicos —a toda costa y a cualquier precio— la pertinencia de las vacunas y su incidencia en la vida, o de traer hijos que no pueden ser adecuadamente atendidos, y me resultan alarmantes los planteamientos de control de natalidad impulsados por el Estado, como en el ejemplo peruano, sin una formación previa. Eso no es "interculturalidad", más bien se trata de una violación de los derechos humanos. Mientras no se ofrezcan respuestas estructurales que generen condiciones económicas y políticas favorables para una aplicación médica intercultural, cabe pensar que la mortalidad infantil continuará elevada como estrategia política de los pueblos marginados. La supervivencia del grupo está por encima de la de los más débiles: los niños, impulsados a superar por sí mismos cualquier afección o dolencia,[25] y los ancianos.[26] Tal vez la eficaz implantación de la reforma

[25] Una mujer en el Altiplano aymara del Perú insistía en no llevar a la posta a su hijo a pesar de los llantos y lloros del muchacho y de las recomendaciones de un maestro rural; la mujer defendía su postura, porque su hijo tenía que ser bien macho y fuerte, si no ¿de qué le valía tener una *wawa enferma* y débil? El muchacho tenía que vencer por sí mismo la enfermedad sobreponiéndose al dolor y la fiebre. Resulta frecuente observar cómo los niños y niñas enfermos en el Altiplano se apartan de las actividades cotidianas para reposar y "pasar" su enfermedad en silencio y soledad estrictos. Respecto a las soluciones integrales, los capitanes guaraníes de Chuquisaca y del Oriente boliviano confiaron a un alto enviado de la ONU que no estaban dispuestos a dejar vacunar a sus hijos para cumplir los promedios estadísticos demandados por las ONG y los programas del gobierno, mientras no se les concediera una solución estructural. De nada servía vacunar a los niños pequeños de fiebre amarilla si a los pocos años la mortandad iba a continuar cebándose en ellos con el dengue. Se requieren medidas sistemáticas, no parches puntuales.

[26] La actitud aymara ante la muerte, que he documentado con Raulito, puede complementarse en los casos de enfermos crónicos y ancianos, para los que la muerte no sólo se espera, sino que se "exige" con urgencia. Xavier Albó me lo documenta con ejemplos en los que la comunidad llora, como a finados, antes de que efectivamente mueran, a aquellos ancianos que, habiendo ya completado su círculo vital, están muy enfermos o accidentados y no cabe dedicarles recursos muy limitados. Según el testimonio de Albó, "a veces me ha llegado gente pidiendo una bendición por algún enfermo crónico que 'no podía morirse', para que Dios se apiadara de él y se lo llevara". La forma de vivir las exequias de la muerte tampoco va acompañada del drama que supone en el mundo occidental judeo-católico; al muerto se le despide jugando y se sabe que volverá a visitar a los familiares para Todos Santos, continuando la relación y semanas atrás del mes de más responsabilidad con respecto a los vivos (Fernández Juárez, 1998; Flores y Abad, 2007).

educativa y sus actuales programas de interculturalidad bilingüe ha sido posible, entre otras razones, por la existencia de miles de maestros aymaras que impulsan el proceso "desde dentro", con sus contradicciones y ambigüedades propias de la heterogeneidad de posturas que es posible encontrar entre el magisterio rural. La escasa proporción de médicos rurales aymaras puede dificultar seriamente la introducción de propuestas semejantes en la academia médica boliviana, ajena a las manifestaciones culturales propias de los lugareños y arraigada en sus apreciaciones positivistas científicas.

El Estado boliviano tiene otra deuda pendiente: la urgente necesidad de dignificar el papel del médico rural. Pero nada puede hacerse sin contar con los programas ministeriales y su deseable implicación en los proyectos. Los médicos no pueden perpetuar una situación de servicio permanente que el Estado es incapaz de asumir e incentivar. Me parece importante la postura de un estudiante: comentaba que los alicientes médicos en el campo son muy limitados de cara a una formación profesionalizada. Es decir, poner vacunas y colocar gasas o atender partos son las misiones habituales en el tratamiento de la salud, aspectos que dificultan cumplir con el aliciente de la formación médica. Por tanto, para alcanzar otros retos en la formación sanitaria, el médico se ve abocado a abandonar el campo, pues mucho más no se puede hacer, por carencia de medios y objetivos, en una posta rural. Además, resulta razonable que el médico desee especializarse, dedicarse de forma más competente y reglada a su profesión, estabilizarse profesionalmente, montar su clínica, etcétera.

Debería ser el Estado quien premiara el servicio de salud rural y ofreciera los mejores servicios disponibles. En este sentido, comparto la opinión de un médico del ESA que defendía la posibilidad de brindar mejor medicina y atención en el campo —lo que implica aumentar los recursos económicos disponibles y mejorar en la atención clínica del paciente— frente a los derroteros ministeriales que pretenden al parecer potenciar la atención sanitaria en los hospitales de La Paz. Trasladar a los pacientes a la capital implica un costo de tiempo que debe sustraerse a la consulta médica, a la vez que se acrecientan los miedos y recelos de los pacientes alejados de su entorno familiar.

El médico rural —junto a sus pacientes—, lejos de ser el culpable, no es sino una víctima más de todo este proceso. El Estado no le provee de otras fuentes de formación y financiamiento, ni dignifica su figura, ni le capacita para puestos de mayor relieve e interés profesional. No podemos cargar las tintas únicamente sobre sus espaldas. Qué duda cabe: cuando el equipo médico llega al campo ¡ya no hay nada que hacer! Sólo esperar que cuente, a título personal, con la suficiente sensibilidad, vocación de servicio y tolerancia para realizar su trabajo en la mejor empatía posible con sus pacientes. No cabe exigir que el médico, además de buen profesional —en una situación generalmente no deseada—, sea además antropólogo o… ¡sacerdote! Es responsabilidad del Estado proporcionar, a los equipos médicos, la formación intercultural en salud que les otorgue indicadores y criterios para efectuar finalmente su labor en situación de prestigio, dignidad, y reconocimiento social y laboral por su dedicación y perseverancia.

Conclusiones y sugerencias

La realidad pluricultural de Bolivia tiene que considerar indiscutiblemente la cuestión médica y sus diferentes perspectivas sin más dilación, y en este sentido el camino ha supuesto avances y retrocesos importantes. Desde que Aguirre Beltrán (1955) apuntara la necesidad de aplicar una perspectiva intercultural en salud a los pueblos indígenas mexicanos, ha transcurrido mucho tiempo.[27] En 1990 y 2000, Bolivia fue puntera en la definición de diversas iniciativas de interés en materia de salud intercultural. ¿Dónde quedaron los cursos de posgrado y especialización en salud intercultural para médicos y enfermeras, ofertados por el SEDES[28]-La Paz y la Universidad Tomás Frías de Potosí, junto al apoyo de la AECID[29] y la Cooperazione italiana? ¿Qué fue de

[27] México presenta una numerosa línea editorial sobre salud intercultural en la actualidad, constituyendo sin duda un puntual intelectual de referencia a tener en cuenta en sus planteamientos y experiencias (Campos Navarro, 2015, 2016, 2019; Menéndez, 2017; Pitarch, 2019).

[28] SEDES: Servicio Departamental de Salud.

[29] AECID: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

la residencia y especialización de los médicos de Salud Familiar y Comunitaria Intercultural (SAFCI) y sus resultados? ¿Y los esfuerzos por canalizar la adecuación intercultural al parto y el reconocimiento a la labor de matronas y parteras? ¿Y la convivencia de médicos académicos y terapeutas indígenas en el seno de las instituciones hospitalarias? ¿Fueron todas iniciativas de "oportunidad política" exclusivamente? ¿Contemplaban resultados objetivos a la hora de facilitar el acceso de la población indígena a los servicios convencionales de salud? ¿Implicaban una decidida mejora de las posibilidades de calidad en la atención médica, favoreciendo el uso positivo de las estrategias terapéuticas de diferentes tradiciones médicas?

Resulta complicado ofrecer sugerencias, sobre todo cuando el tema es tan complejo como el tratamiento intercultural de la salud y la enfermedad y sus expresiones en el trabajo de campo antropológico. Me atrevo, en cualquier caso, a aventurar un pequeño muestrario de recomendaciones basado en mi propia experiencia etnográfica durante prolongadas estancias de campo en el Altiplano; espero resulten de utilidad para los equipos de salud que trabajan en comunidades indígenas.

1. Conocimiento de la *lengua local*

Cuanto más comprendamos y nos hagamos entender en la lengua local, mayores ventajas obtendremos en el tratamiento asistencial y mejores redes de empatía e integración iremos creando en el área. El esfuerzo, pese a las dificultades, resulta gratificante y reconocido por los pacientes. Impulsa las relaciones de afinidad indispensables para crear vínculos de confianza mutua entre el equipo médico, los curanderos locales y los pacientes. Además, conocer la lengua local constituye un aspecto básico de cualquier planteamiento intercultural en salud, a semejanza de lo ocurrido en el área educativa (intercultural bilingüe).

2. Conocimiento de *antropología social* en general y de *antropología médica* en particular

La inclusión de tales conocimientos en los curricula universitarios de la carrera de medicina aliviaría el "choque cultural" que sufren los egresados en medicina ante realidades culturales tan diferentes de las que proceden. Esta formación permite al equipo de salud reconocer unos principios no universales —y, por tanto, cargados de cierto relativismo— en la conceptualización y tratamiento terapéutico de la enfermedad. Obliga tanto al médico como al personal sanitario a conocer el dominio cultural en el que va a efectuar su labor, por lo que no se sorprenderá de las interpretaciones locales de la salud y la enfermedad, pudiendo establecer una relación más equilibrada con sus pacientes. Así, puede servir para reducir las actitudes paternalistas y prepotentes habituales en el uso asimétrico del poder sanitario. El respeto imprescindible de las formas nativas de enfermedad y curación permitirá en no pocas ocasiones establecer fórmulas de complementación estratégica entre las técnicas tradicionales y las formas de curación clínicas que beneficiarán a los pacientes. El conocimiento del medio y de las peculiaridades culturales de su jurisdicción evitará la torpeza de emitir juicios de valor injustificados sobre aspectos como la higiene, el pudor y las "bromas", cuyo resultado sólo puede incidir en mermar la confianza por parte de los enfermos. Además, ayudará a una mejor planificación de los servicios de salud, sus programas y objetivos.[30]

[30] El licenciado Willy C. Chacón aporta el caso de una fracasada campaña de vacunación precisamente por desconocimiento de los usos culturales habituales en la comunidad de Pampallaqta (Pisac, Perú): "Programó la enfermera una campaña de vacunación en la comunidad campesina de Pampallacta. A tal efecto coordinó con el presidente de la comunidad para que las madres de familia conjuntamente con sus niños la esperaran un día domingo. Llegado el día, la enfermera fue a la comunidad. Encontró a pocas madres de familia con sus niños, hecho que en opinión de la enfermera constituía una gran irresponsabilidad de parte de las madres de familia. Era evidente que tal campaña de vacunación haya fracasado porque la enfermera desconocía la dinámica comunal de la zona. Los domingos los campesinos asisten a la feria intercomunal a vender e intercambiar sus productos, con el fin de proveerse de productos faltantes y otros artículos esenciales en la vida cotidiana de las familias campesinas."

3. Compartir con los curanderos nativos y con los enfermos

La recomendación es no establecer pugna de competitividad o mercado con ellos, sino potenciar los encuentros de aproximación y diálogo con los médicos nativos y los pacientes. El intercambio con los médicos locales debe ser lo más horizontal y simétrico posible, en un contexto donde prive el respeto mutuo y la consideración de estar ante personas de prestigio y reconocimiento social. El contacto con los pacientes y sus familiares debería desarrollarse de la manera más escrupulosa posible, con fluidez básica en la lengua local y no ahorrando tiempo en todo lujo de explicaciones, indicando con la profusión necesaria el uso de los fármacos y recursos clínicos oportunos, explicando el sentido de los análisis, el porqué de su empleo, y razonando con suficiente densidad, previo diagnóstico, el tipo de dolencia o enfermedad que padezca el paciente. Es preciso hablar con el detalle que demande el paciente dentro de las posibilidades que posea el equipo médico en cada situación. Atender con prisas y sin una eficaz asimilación de los conceptos produce una tremenda angustia e inquietud en el paciente. Es preciso respetar el pudor que éstos puedan mostrar —especialmente las mujeres— ante los requerimientos analíticos, y en ningún caso violentarlo con prepotencia. Nunca se debe hacer responsable al paciente de su precaria situación de salud. Contar con suficientes conocimientos de la cultura local permitirá comprender las características de la vida cotidiana, y ayudará a no extrañarse de los modales y hábitos higiénicos, culinarios o laborales que presenten los pacientes y que pueden incidir en hacer más o menos incompatible cualquier sugerencia de control periódico en la posta. ¡Ojo también con la farragosa jerga médica![31] A su vez es preciso eliminar cualquier resquicio de prepotencia impositiva

[31] La profesora Flora Losada de la Universidad Nacional de Jujuy me comentaba al respecto una anécdota suficientemente explicativa en relación a los problemas que crea la jerga médica. El representante de salud recomendó a una mujer "norteña", que se presentó en los Consultorios Externos de Pediatría con una wawa afectada de diarrea, que le diera al muchacho "comida blanda". A los pocos días volvió de nuevo la madre con el niño en peor estado. A la pregunta del médico —si efectivamente le había dado a la *wawa* "comida blanda"—, la mujer contestó que sí: "locro, guisos y fideos con salsa", es decir, nada de lo que en el argot médico coincide con una dieta "blanda"; se trataba de alimentos indiscutiblemente "suaves" para la masticación.

en los planteamientos de los programas que se van a desarrollar. Esta recomendación parece trivial, pero así como tiende a decirse peyorativamente en Bolivia "se le salió el indio" cuando la gente bebe y se comporta de forma irracional o violenta, probablemente debieran decirnos "ya se le salió el blanco" cuando actuamos bajo una pequeña parcela de poder como representantes de la autoridad estatal y en el ejercicio de la palabra en plena asamblea comunal, donde frecuentemente se reclaman "sí o sí" acciones de parte de la comunidad con escaso margen de maniobra para sus "beneficiarios".[32] En este sentido, la comunicación fluida con las comunidades aymaras durante la experiencia sobre el terreno hizo posible identificar algunos rasgos etnográficos muy significativos en la lógica de sus modelos médicos, como el valor del parto concebido como un fenómeno "cálido" que choca violentamente con el "frío" sistemático del nacimiento hospitalario; la postura del parto; la necesidad de entregar la placenta a la parturienta o a su familia tras el alumbramiento; la noción limitada de la sangre; el rechazo a las intervenciones quirúrgicas por la concepción del valor del cuerpo completo; el agravante de las campañas de vacunación no solicitadas, etcétera.

4. Estabilidad del personal sanitario por un período no inferior a tres años

Hay que evitar la excesiva movilidad, tan común: los pacientes demandan calidad en los equipos médicos y continuidad. No resulta sencillo habituarse a caras nuevas y caracteres distintos cada año. En este sentido, flaco favor hace el "año de provincias" para conseguir el título "en provisión nacional". Plantear la atención sanitaria en términos semejantes a un "exilio forzoso" no parece la fórmula más adecuada para cum-

[32] En este ámbito, sugiero revisar las publicaciones derivadas de la serie *Salud e Interculturalidad en América Latina* (Fernández Juárez, 2004c, 2006, 2009) con estudios de casos concretos sobre las relaciones tensas entre los dominios médicos convencionales y los propios de las poblaciones indígenas. Véase igualmente el libro de Citarella y Zangari (2009). Sobre la implicación de estas estrategias al hilo de los procesos migratorios, véase Fernández Juárez (2008). En relación con un estudio de caso en el contexto potosino, véase Ramírez Hita (2005).

plir satisfactoriamente un servicio como el sanitario.[33] En el modelo de reforma educativa ya existe un antecedente en este sentido con contratos de permanencia de al menos tres años (Xavier Albó, comunicación personal). Para asegurar la estabilidad, resulta indispensable desarrollar los necesarios estímulos económicos y de servicios básicos. Tampoco se puede exigir a los equipos médicos una vocación de servicio y sacrificio —no reconocido— de por vida. Como ya hemos indicado, para un profesional de la medicina que posea el lógico deseo de especializarse y continuar formándose, el interés y el aliciente médico en el dominio rural aymara resulta más bien escaso. Poner vacunas, dar puntos de sutura y recomponer brazos termina por saturar y aburrir al médico más servicial y entregado. Por otra parte, deberá ser el Estado, una vez más, quien dignifique la figura del médico rural y potencie sus actividades con los medios económicos adecuados para un feliz desempeño de sus competencias.

[33] Willy C. Chávez, profesional peruano relacionado con instituciones de salud mental en la zona de Pisac (Perú), me refería recientemente una situación ilustrativa de la arrogancia y prepotencia con que no deben, en ningún caso, llevarse a cabo los programas estatales en salud. Resulta que en la comunidad de Kuyo Grande se presentaron unas representantes de salud que se identificaron como "enfermeras sin tener el título en posesión", como fue luego notorio entre los comuneros. Paso a transcribir la información del propio profesional: "Lo sorprendente de su participación fue cuando empezaron a decir que cómo era posible que los comuneros no asistan al centro de salud habiendo tantos enfermos. Muchos de ellos tenía citas reservadas. A los pocos minutos, para sorpresa de todos, las auxiliares empezaron a leer públicamente los nombres de los pacientes que estaban recibiendo tratamiento. Los campesinos y campesinas aludidos se incomodaron comentando entre ellos que cómo podían leer sus nombres delante de todos si es algo personal. Continuando con su 'discurso', las auxiliares tildaron a los campesinos de desagradecidos porque no valoraban sus esfuerzos para ayudarlos y su sacrificio por permanecer en la comunidad sin comodidad alguna. Manifestaron que cuando algunas veces visitaban las casas nadie las atendía e incluso, según ellas, algunas personas les tiraron la puerta. Más adelante, en términos de orden expresa, dijeron que el Ministerio de Salud, con sede en Lima, por intermedio de la Región, imponía que hubiera voluntarios tanto varones como mujeres para ser sometidos a operaciones de vasectomía y ligadura de trompas, como parte del programa de Planificación Familiar. Según las auxiliares eso era lo mejor para los campesinos, dado que tenían demasiados hijos, como conejos, a los que no podían alimentar y los hacían morir. Tildándolos, además, como unos pobres ignorantes que no sabían nada. Y que ellas eran las que sabían y tenían la verdad….". ¡¡Sin comentarios!! El relato parece extraído de la película de Jorge Sanjinés *Yawar Mallku* (1969); lamentablemente, es completamente real y refleja buena parte del sentir de las élites criollas sobre la economía doméstica de las poblaciones indígenas contemporáneas.

5. Apoyo constante en auxiliares nativos del lugar

Su trabajo va a resultar esencial para la paulatina integración de la posta o del hospital rural en el seno comunitario. Suelen constituir el punto de enganche entre la medicina tradicional y la asistencia clínica de los pacientes, fortaleciendo con el tiempo el clima de confianza y afinidad pertinente entre ambos círculos.

6. Información periódica en la *asamblea comunitaria* sobre programaciones, planes estratégicos y campañas de vacunación o de prevención

Se recomienda plantear claramente los objetivos y medios empleados en cada caso, así como tomar las decisiones de forma consensuada con el parecer unánime de la colectividad. Las sugerencias tienen que ser coparticipativas. Poco sentido tiene que la aplicación de los supuestos programas interculturales en salud esté pensada desde el gabinete ministerial y los programas sean aplicados por sus representantes si, en definitiva, no se contempla previamente el parecer de la comunidad y, a través de las autoridades representativas, se formulan sus sugerencias y peticiones en los ampliados cantonales, provinciales y departamentales, para poder diagnosticar un Plan Estratégico Nacional de Medicina y Salud Intercultural, recabando toda la información posible sobre quejas, conflictos con los equipos formales de salud, carencias sanitarias, prioridades y sugerencias, etc., por parte de las comunidades implicadas. Es decir, en primer lugar habría que saber qué es lo que las comunidades demandan del Estado en cuanto a salud y cuáles son sus criterios puntuales en asistencia sanitaria, sus principales exigencias y necesidades. De otra forma, estaríamos volviendo a "pinchar" el poto ajeno sin pedir permiso ni consultar en primer lugar al propio interesado. Así se evitaría la habitual marginación de los afectados en los programas ministeriales, su apatía, el desinterés y la "sospecha" de los ambiciosos proyectos que emanan del Estado. La política sanitaria intercultural y sus caracteres de aplicación deben estar ligados a los

deseos formulados previamente por los representantes de las naciones originarias de Bolivia, como paso previo al diseño de cualquier Plan Estratégico.

7. Adopción de un enfoque *intercultural bilingüe*

La experiencia de los maestros rurales en educación intercultural bilingüe y otros posibles mediadores culturales disponibles en cada contexto local podría ser igualmente considerada en los planteamientos de los programas sobre medicina e interculturalidad. La presencia de los maestros en las comunidades rurales y su relevancia en las asambleas comunitarias pueden resultar oportunas para recabar los pareceres de la asamblea e introducir cauces de diálogo y negociación en el dominio intercultural de la salud. Igualmente, su actividad laboral permitiría incluir las propuestas relativas a las campañas de salud preventiva, previo consenso con los padres de familia y autoridades comunitarias, en las actividades escolares correspondientes.

8. Comprensión de la *dimensión social* de toda enfermedad

Es preciso tener presente, en cualquier caso, los enfoques sociales que puede adoptar la enfermedad y los criterios de decisión consensuados, no sólo con el paciente, sino con la familia e incluso el propio entorno social comunitario. La decisión sobre la salud de los comuneros adquiere un sentido social que es preciso respetar. Las decisiones sobre la vida y la muerte pertenecen a la entidad social, no dependen exclusivamente del afectado ni mucho menos del equipo de salud, a pesar de las lamentaciones de los equipos sanitarios que desearían poder actuar con suma urgencia trasladando a los pacientes de gravedad para su inmediata intervención en los hospitales de la capital. Decisiones de esta envergadura suelen ser sopesadas con calma y cautela por el paciente, su entorno familiar, los soportes médicos locales y, en su caso, la propia autoridad comunitaria. Merece la pena considerar las pautas de “calidad” de vida

que son esgrimidas en el seno comunitario, frente a las soluciones, en extremo organicistas y tecnológicas, de los equipos sanitarios.

9. Creación de la figura institucionalizada del *médico rural*

Resultaría adecuada la sustitución del servicio de "milicia" —encubierto en el actual "año de provincias"— por un cuerpo específico de médicos rurales especializados en la atención sanitaria intercultural. No cabe pensar o exigir que toda la academia médica boliviana sepa lenguas indígenas y adopte nociones de antropología e interculturalidad en el servicio de salud. Tal vez no resultaría extraño que un cuerpo médico rural especializado en programas de medicina intercultural, dignificado en su labor por el Estado, con la formación pertinente y el reconocimiento social preciso, fuera la punta de lanza de un nuevo acuerdo en atención sanitaria entre los representantes de las naciones originarias de Bolivia. El resto del cuerpo médico no tendría que pasar de mala gana, forzado, "el exilio" del año de provincias, ni los comuneros soportar en carne propia sus "aprendizajes", prepotencias y malos modos. Sería importante poder acoger, en las facultades de medicina, a un mayor número de representantes indígenas en la carrera, así como considerar un área académica específica de Medicina Intercultural, con el reconocimiento y la excelencia correspondiente. A los ministerios de salud y educación les corresponde un esfuerzo considerable, reconociendo el área de Medicina Intercultural y convocando becas para estudiantes que deseen ejercer dicha especialidad en el área rural; en este sentido, resultaría muy pertinente becar a los mejores estudiantes, bachilleres de las áreas rurales que, deseosos de iniciar la carrera de medicina, no pueden hacerlo por falta de recursos. Hay que considerar que muy probablemente la presencia de mayores efectivos locales en las postas sanitarias rurales facilitaría, como en el caso de la educación intercultural bilingüe en relación con los maestros, cualquier política intercultural en el dominio de la salud. Indudablemente, la aplicación de este epígrafe precisa de las decisiones políticas, económicas y sociales correspondientes. El peligro de toda especialización

médico-rural consiste en el desprestigio que pudiera presentar dicha categoría frente al resto de la academia médica; es decir, trasladar al ámbito de la salud el problema constatado ya en el dominio educativo con profesores "de primera" (urbanos) y "de segunda" (rurales). Si no queremos configurar igualmente médicos de prestigio (urbanos) y otros desprestigiados (rurales), es preciso, por un lado, dignificar y prestigiar con los correspondientes méritos (sueldo y bonos de campo) al médico rural, pero también, por otro lado, efectuar el esfuerzo político, económico y académico pertinente para impulsar la especialidad de medicina intercultural en las facultades de medicina del país. Identificar interculturalidad en salud con el dominio rural constituye un error garrafal. La presencia de emigrantes en las ciudades bolivianas, procedentes de espacios culturales dispares, obliga a considerar y aplicar los planteamientos interculturales en medicina en los propios ambulatorios, centros de salud y hospitales urbanos.

10. Difusión de estos preceptos en todos los ámbitos de la acción estatal

La *wiphala*[34] política, social y cultural, representativa de la pluralidad boliviana, ha de reconocer igualmente la diversidad aplicada al dominio de la salud, proporcionando los espacios de encuentro y debate oportunos entre pacientes, familiares, curanderos, auxiliares y médicos, con el refrendo pluricultural y multilingüe del Estado. Todo ello debería quedar suficientemente consignado en las correspondientes campañas informativas.

Probablemente este tipo de acotaciones justifican su razón de ser de una forma mucho más transparente y menos conjetural, simplemente con que el lector recapacite sobre el tipo de atención médica que le gustaría recibir como persona en situación de crisis sanitaria. Hagamos el esfuerzo y apreciemos las dificultades y problemas que implicaría el aceptar la presencia de extranjeros o personas alejadas

[34] Bandera cuadrangular de siete colores utilizada como símbolo del pueblo aymara.

de nuestro círculo habitual, que desconocen nuestro idioma, no saben comportarse según nuestras normas, nos piden a los hijos para clavarles agujas y son incapaces de apreciar el verdadero sentido de nuestras enfermedades. Estoy convencido de que yo sería uno de los primeros en salir corriendo de su influencia o... tal vez, en lanzarles la primera piedra en caso que se aproximaran demasiado. Las formas diferenciadas que adquiere la medicina aymara reflejan su propia deontología en el marco estricto de la cultura: una medicina acorde con normas éticas y morales que sanciona la relación de reciprocidad con el entorno altiplánico, los seres que los protegen, la familia, la costumbre y las demandas sociales; una medicina preocupada por la subsistencia y desgarradoramente realista en relación con los límites que no se deben traspasar en la lucha por la vida, partidaria de vivir y morir en casa, rodeado el enfermo de los seres queridos. Una medicina a escala humana, preocupada por el enfermo y la persona, no por el afiliado a la Seguridad Social, su "plata" o el órgano fisiológicamente indispuesto. La recomendación de la auxiliar clínica aymara al decir "¡que vaya pues *chachawarmi*!", aludiendo a una complementariedad entre ambas medicinas, resume en grado extremo los conflictos, tensiones y rivalidades que supone el ejercicio del poder sobre la curación y la salud en el Altiplano aymara.

Raulito Condori ya se encuentra en el jardín de Jesús regando las plantas y cuidándolo con la pequeña escoba de *jichhu* que Tata Cruz le construyó, junto a las ojotas (sandalias) y un diminuto chicote (látigo). Todo fue a parar al interior de su cajoncito para que lo utilice en el más allá con diligencia. Mientras no se consideren las apreciaciones multiculturales en torno a la salud, habrá seguro otros muchos Raulitos cuyos padres no querrán aproximarse a la posta o las instituciones sanitarias que, con carácter casi gratuito, se reparten por el Altiplano, pese a la extrema gravedad en que se encuentre su hijo. Mientras la clase médica continúe tratando las formulaciones indígenas como meras supercherías propias de gente ignorante, Bolivia continuará perdiendo una vez más el presente y su futuro como nación a pesar de su atractivo escaparate internacional, plurilingüe y multicultural. Si las medidas estructurales no llegan para potenciar una política en salud intercul-

tural, seguiremos dependiendo de la vocación, sensibilidad y criterio —positivo en unos casos, negativo en otros— de cada actor vinculado con la salud rural. A inspiración del mal plomero, no se podrá hacer otra cosa sino "parchear" una situación endémica e injusta, sin lograr cambiar a tiempo la cañería.

* * *

En 1996 la Casa de América de Madrid realizó un Seminario sobre Medicinas Indígenas. En esa ocasión me encontraba en Bolivia y, al retornar a Madrid, pude extender la invitación a participar a un maestro kallawaya buen amigo mío. Su sutil y sofisticada manera de ver, valorar y participar en todas las iniciativas del Seminario, así como en relación a las posibilidades que tanto Madrid como Toledo le ofrecieron en el seno de mi familia, me hicieron recordar esa gustosa y precisa sugerencia de Mallart a la que he aludido ya en relación con las técnicas de trabajo de campo: "perder el tiempo", alejándose de la psicosis que genera la tensión sistemática con las fuentes documentales, la triangulación de los datos, los esquemas estadísticos y otros procedimientos al uso, en aras de privilegiar el contacto con la gente. Recuerdo el comentario de un buen amigo antropólogo que, en las montañas Manzano, Nuevo México, al llegar los primeros días de contacto con las familias de la zona, sólo podía apuntar, de noche, en su diario de campo: "no estoy en condiciones de escribir nada", por la generosa presencia de alcohol en sus venas, fruto de esa necesaria convivencia social que requiere la antropología de campo. La cercana presencia de mi amigo kallawaya en mi casa de Toledo produjo un pequeño brote de sarcoptosis doméstico, conocido popularmente con el jocoso término boliviano de "rascapaloma", por la frecuencia con que dicha comezón se ceba en la entrepierna. Ese prurito que desasosiega y produce quemazón es el mejor referente simbólico de un trabajo de campo hecho "cuerpo a cuerpo", priorizando la convivencia, la conversación y la dedicación a la gente más que a las frías técnicas de análisis, mucho más fáciles de acomodar al gusto e intereses del propio científico.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1994a [1955], *Obra Antropológica V. Programas de Salud en la Situación Intercultural*, México, Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1994b [1986], *Obra Antropológica XIII, Antropología Médica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1992 [1963], *Obra Antropológica VIII. Medicina y Magia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Alba, Juan José, 1989, "Jampiris y médicos en Rakaypampa. La reesrucuración de sus prácticas curativas: una experiencia con el Cendro de Comunicación y Desarrollo Andino (CENDA)", Ponencia presentada en el *Congreso de Medicina Tradicional*, Cochabamba.

Alba, Juan José, 1993, *Los jampiris de Rakaypampa*, Cochabamba, Centro de Comunicación y Desarrollo Andino.

Amodio, Emanuele y José Juncosa (comps.), 1991, *Los espíritus aliados*, Quito, Abya-Yala.

Barley, Nigel, 1989, *El antropólogo inocente*, Barcelona, Anagrama.

Campos Navarro, Roberto, 2019, "La enfermedad del mal de ojo en la ciudad de México (1979-2018)", en Gerardo Fernández Juárez y Francisco M. Gil García (coords.), *Sinestesias. Brujería y hechicería en el Mundo Hispánico*, Quito, Abya-Yala, pp. 255-282.

Campos Navarro, Roberto (coord.), 2016, *Antropología médica e interculturalidad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Medicina, McGraw-Hill Interamericana editores.

Campos Navarro, Roberto, 2015, *Nadie nos puede arrebatar nuestro conocimiento… Proceso de legalización de las medicinas indígenas tradicionales en México y Bolivia*, México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad-Universidad Nacional Autónoma de México.

Citarella, Luca y Alessia Zangari (eds.), 2009, *Yachay Tinkuy. Salud e Interculturalidad en Bolivia y América Latina*, La Paz, Cooperazione Italiana.

Comelles, Josep y Ángel Martínez, 1993, *Enfermedad, cultura y sociedad*, Madrid, Eudema.

Fernández Juárez, Gerardo, 2019, "Culturas, etnicidades y aflicciones. Perspectivas amerindias en la salud intercultural", *Asclepio*, vol. 71 (1), disponible en línea: https://doi.org/10.3989/asclepio.2019.11

Fernández Juárez, Gerardo (coord.), 2009, *Salud e Interculturalidad en América Latina. Prácticas Quirúrgicas y Pueblos Originarios*, Quito, Abya-Yala.

Fernández Juárez, Gerardo (dir.), 2008, *La diversidad frente al espejo. Salud, interculturalidad y contexto migratorio,* Quito y Cuenca, Abya-Yala, Universidad de Castilla-La Mancha.

Fernández Juárez, Gerardo (coord.), 2006, *Salud e Interculturalidad en América Latina. Antropología de la Salud y Crítica Intercultural*, Quito y Cuenca, Abya-Yala, Universidad de Castilla-La Mancha.

Fernández Juárez, Gerardo, 2004a, *Yatiris y ch´amakanis del Altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*, Quito, Abya-Yala.

Fernández Juárez, Gerardo, 2004b, "Ajayu, Animu, Kuraji. La enfermedad del 'susto' en el Altiplano de Bolivia", en Gerardo Fernández Juárez (coord.), *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, Quito y Cuenca, Abya-Yala, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 279-303.

Fernández Juárez, Gerardo (coord.), 2004c, *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas,* Quito y Cuenca, Abya-Yala, Universidad de Castilla-La Mancha.

Fernández Juárez, Gerardo, 1999, *Médicos y yatiris. Salud e Interculturalidad en el Altiplano Aymara*, La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

Fernández Juárez, Gerardo, 1998, "'Todos Santos': 'Todos Almas'", *Revista Andina*, núm. 31, pp. 139-159.

Flores, Juan Antonio y Luisa Abad (coords.), 2007, *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.

Geertz, Clifford, 1989, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

Gutiérrez Estévez, Manuel, 2010, "Esos cuerpos, esas almas. Una introducción", en Manuel Gutiérrez y Pedro Pitarch (eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid, Berlín, Iberoamericana Vervuert, pp. 9-53.

Gutiérrez Estévez, Manuel, 2003, "El estilo de la civilización amerindia", *Revista de Occidente*, núm. 269, pp. 7-25.

Holland, William, 1963, *Medicina maya en los Altos de Chiapas,* México, Instituto Nacional Indigenista.

Malinowski, Bronislaw, 1989, *Diario de Campo en Melanesia*, Madrid, Júcar Universidad.

Mallart, Lluis, 2008, "Reflexiones sobre la etnografía por el estudio de los sistemas médicos africanos", en Gerardo Fernández Juárez (dir.), *La diversidad frente al espejo. Salud, Interculturalidad y Contexto Migratorio*, Quito y Cuenca, Abya-Yala, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 187-196.

Menéndez, Eduardo, 2017, "Interculturalidad en salud: dudas, limitaciones y repliegues", en Francisco M. Gil García y Patricia Vicente Martín (coords.), *Medicinas y cuerpos en América Latina. Debates antropológicos desde la salud y la interculturalidad*, Quito, Abya-Yala, pp. 53-98.

Pitarch, Pedro, 2019, "El mal del texto. Conjeturas indígenas sobre la relación entre la enfermedad, el lenguaje y la escritura", en Gerardo Fernández Juárez y Francisco M. Gil García (coords.), *Sinestesias. Brujería y hechicería en el Mundo Hispánico*, Quito, Abya-Yala, pp. 331-363.

Pitarch, Pedro, 1996, *Ch´ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica.

Polia, Mario, 1989, "'Contagio' y 'pérdida de la sombra' en la teoría y práctica del curanderismo andino del Perú Septentrional: provincias de Ayabaca y Huancabamba", *Anthropológica. Revista del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, núm. 7, pp. 195-231.

Rabinow, Paul, 1992 [1977], *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid, Júcar Universidad.

Ramírez Hita, Susana, 2005, *Donde el viento llega cansado. Sistemas y prácticas de salud en la ciudad de Potosí*, La Paz, Cooperazione Italiana.

Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica, coordinado por David Lorente Fernández, se terminó de imprimir en los talleres de Ediciones del Lirio en el mes de abril de 2021.
El tiraje constó de 500 ejemplares

Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica es una obra dirigida tanto a los etnógrafos veteranos como a los interesados que buscan aprender el oficio del trabajo de campo. Orquestados por un estudio introductorio que constituye una suerte de manual etnográfico en sí mismo, los distintos capítulos desarrollan, en abanico, un amplio espectro de problemáticas etnográficas y de orientaciones teóricas encarnadas en largas investigaciones de campo. Aborda el estatus de la etnografía en la tensión dinámica entre el arte y la ciencia, los dilemas de la observación participante y los pormenores del proceso etnográfico (entrada, lugares, informantes, reciprocidad, dificultades, aciertos, cuestionamientos éticos). Asimismo, trata aspectos metodológicos concretos como las interacciones verbales más allá de la imposición de la entrevista, la reivindicación de los documentos históricos en la investigación etnográfica y la metodología comparativa —regional y entre áreas culturales— sustentada en datos de primera mano. A ello se suma un énfasis en las concepciones y nociones nativas como poderosa herramienta para generar teoría etnográfica y reflexiones sobre diferentes estilos de escritura etnográfica. Centrada principalmente en estudios concernientes a distintos pueblos indígenas de Mesoamérica, la obra incluye también trabajos sobre los Andes, Venezuela y ensayos de corte más teórico con referencias a sociedades europeas contemporáneas.

CEMCA · cnrs · Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères · Université de Paris · IFAL · ediciones del lirio